Eine neue Begründung der Religion.

Ein kritischer Beitrag zur Religionsphilosophie Rudolf Euckens.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Heinrich Walter, 1871-

aus Oberndorf.

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Juli 1906.

Schwabach.

Buchdruckerei von G. Hensolt.

1906.

Inhaltsübersicht.

Literatur:

1. Die Werke Eucken's, welche folgendermassen zitiert werden:
   a) Wahrheitsgehalt der Religion 1901 mit „Wahrh."
   b) Lebensanschauungen grosser Denker 4. Aufl. 1902 mit „Lebensansch."
   c) Einheit des Geisteslebens u. s. w. 1888 mit „Einheit."
   d) Prolegomenen zur Einheit 1885 u. s. w. mit „Prol."
   e) Kampf um einen geistigen Lebensinhalt 1896 mit „Kampf."
   f) Der Aufsatz: La relation de la philosophie au mouvement religieuse du temps présent: deutsch in Zeitschrift für philosophische Kritik 112. Bd. mit „La rel."
   g) Grundbegriffe der Gegenwart 2. Aufl. 1893 mit „Grundb."
2. Tiele, Religionsgeschichte.
3. Religionsphilosophische Schriften, wie die betr. Werke von Kant, Schleiermacher, Hegel, Pfleiderer, Sabatier, Happel (Anlage des Menschen zur Religion), Heman (Ursprung der Religion), Girgensohn (die Religion, ihre psychologischen Formen und ihre Zentralidee) und vieles andere.

Referent: Herr Professor Dr. R. Falckenberg.

Meiner Frau

Wilhelmine

in treuer Liebe gewidmet.

Einleitung.

Wie Ebbe und Flut, sagt Carlyle, so wechseln, nur langsamer, in der Geschichte der Menschheit die Zeitalter des Glaubens mit denjenigen der Leugnung. Lassen wir diesen Vergleich gelten, dann stehen wir gegenwärtig in der Zeit andrängender Flut. Religiöses Leben oder wenigstens religiöse Stimmungen brechen allenthalben so mächtig hervor, wie es vor Jahrzehnten noch unglaublich gewesen wäre. Es lässt sich zwar nicht leugnen, dass auch die materialistisch-atheistische Weltanschauung mit ihrer Bekämpfung aller wirklichen Religion das Haupt stolz und triumphierend erhebt und sich so selbstbewusst gebärdet, als ob ihr der Sieg gewiss wäre; sozialistische Tage, naturwissenschaftliche Kongresse und die seichte Tagesliteratur bringen uns dies genügend zum Bewusstsein. Aber wenn trotzdem die Bewegung zur Religion immer mehr Boden gewinnt, so müssen jene Gegensätze diese Bewegung nur um so stärker erscheinen lassen, können ihr nur zur Empfehlung dienen. Denn was im Kampfe sich emporringt und wächst, kann kein blosses Phantom sein. „Was die Menschen so sehr beschäftigt und aufregt, das kann nicht künstlich gemacht sein, das ist mehr als ein Werk der Parteien oder eine Laune der Mode“; Professor Rudolf Eucken, von dem der letzte Satz stammt, ist ein Vorkämpfer dieser Bewegung.

Hoher Ernst beseelt seine Schriften. Es ist ihm darum zu tun, die Menschheit aufzurütteln, dass sie sich wieder auf sich selbst besinne. Er will aufrufen zur „Rettung der Seele“, will Mitarbeiter an einem allen gemeinsamen Werke sein; nämlich an „dem Aufbau einer geistigen Welt im Bereiche des Menschen, dem Kampf um eine Seele und eine Vernunft unseres Daseins“.[1]) Da aber die Wurzel von all den Gütern, um die er kämpft, im letzten Grunde die Religion ist, so ist seine Philosophie religiös orientiert. Das religiöse Problem lässt sich überhaupt vom Lebensproblem, ja auch

[1]) Lebensansch. S. 8.

vom kosmologischen Problem nicht trennen. Denn entweder ist die Religion, von der die Menschen trotz allem nicht lassen können, eine Realität, dann wird man von ihr nicht abstrahieren dürfen, wenn man den Zusammenhang der Dinge ergründen will; oder sie ist ein Hirngespinst, dann aber gehört es zu den grössten Rätseln des Daseins, dass seine Fäden nicht längst zerrissen sind; darin läge ein neues eigenartiges Problem, an dem der Philosoph wieder nicht vorübergehen dürfte. Dies ist eine einfache Erwägung, welche sich auch bei Eucken ähnlich ausgesprochen findet: „Entweder ist die Religion bloss ein durch Tradition geheiligtes Erzeugnis menschlicher Wünsche und Interessen, — dann kann keine menschliche Kunst, keine Macht oder List verhindern, dass ein solches Machwerk vor der aufsteigenden Sonne klaren Denkens dahinschmilzt, oder die Religion ist in übermenschlichen Tatsachen gegründet, als das Werk und der Wille Gottes, — dann kann auch der härteste Angriff sie nicht erschüttern, sondern er muss nur schliesslich dazu dienen, sie auf den Punkt ihrer wahren Stärke zu führen und dem Ewigen die Bahn frei zu machen.[1])

Unser Philosoph entscheidet sich für das letztere. Ihm ist die Religion von höchster Realität. Sie muss ihm auch die Erneuerung vollbringen, welche er zur Gesundung der Menschheit herbeiwünscht, nicht die Philosophie, wenn auch letztere dabei durchaus nicht entbehrt werden kann.[2]) Denn sie allein macht den Menschen gross.[3]) „Ohne Religion gibt es für das Geistesleben keine Wahrhaftigkeit und für den Menschen keine innere Grösse.[4])

Auch Eucken ist nun der Überzeugung, die wir vorhin ausgesprochen haben, dass das Interesse für religiöse Dinge lebendig geworden sei. „Die Zeiten liegen hinter uns“, sagt er unter anderem, „wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächst als etwas Grosses, dann aber als selbstverständlich galt, und wo der armseligste Witz geistvoll zu werden schien, wenn er sich nur gegen die Religion richtete. Unsere Zeit bedarf anderes, und im Grunde will sie auch anderes. Ja, es sind in ihr augustinische Stimmungen weit verbreiteter als nach aussen hervortritt; alles lässt vermuten, dass im Geistesleben der folgenden Epoche die Religion weit mehr bedeuten wird, als in der spezifisch modernen Welt.“[5]) Diese erfreuliche Bewegung möchte Eucken an seinem Teil unterstützen. Daher ist seine Philosophie nicht Selbstzweck, sondern sie hat das praktische Ziel im Auge, das Geistesleben der Menschen zu fördern. In den Prolegomenen, wo er den ersten Niederschlag seiner Arbeit gibt, spricht er es ausdrücklich aus, dass der resultierende Gewinn

[1]) Wahrh. S. 58. [2]) La rel. S. 169 f. [3]) Wahrh. 234. [4]) Wahrh. S. 238
[5]) Grundb. S. 297.

„nicht bloss dem Erkennen, sondern dem Leben gewonnen sei", und dass darauf alle Hoffnung geistigen Fortschreitens beruhe, „dass es auch in Verwirklichung trete".[1]) Er ist sich bewusst, dass die gegenwärtige Lage einen unermüdlichen Kampf erfordere.[2]) Wozu aber dieser Kampf, wenn bloss ein theoretisches Interesse verfolgt würde, dem die Welt ausserhalb der Studierstube an sich gleichgültig sein kann? Wozu die umfangreichen Abschnitte über die Aufgaben der Gegenwart, wenn die ernste Arbeit nicht bestimmend mitwirken möchte zu einem gesunden Fortschritt?

Also kurz, um die Religion zu fördern, oder auch, um durch eine neue Begründung einen neuen Weg zur Religion zu bahnen, hat Eucken zur Feder gegriffen. Und, da er selbst keinen Unterschied macht, so dürfen wir annehmen, dass er diese Förderung nicht bloss bei den durch die Bildung Bevorzugten betreiben möchte, sondern überall, auch bei den Massen des Volkes. Dies wird besonders da festzuhalten sein, wo es gilt, das Werk Euckens zu würdigen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich schon, dass seine Philosophie der Religionsphilosophie im weiteren Sinne zuzuweisen sei. Er selbst lehnt diese Bezeichnung für sein Philosophieren zwar ab; denn er will „keineswegs ein System der Religionsphilosophie aufstellen; für ein solches Unternehmen sei die Lage der Gegenwart viel zu verworren und die Stellung der Religion in ihr viel zu unsicher"[3]). Und in der Tat, ein vollständiges, alle Linien bis ans Ende verfolgendes System hat er nicht geschrieben; dazu hätte er „die Entwickelung der Religion in die Breite" verfolgen müssen, was er aber gänzlich als ausser seiner Aufgabe gelegen ansieht.[4]) Es sei vielmehr nötig, sich zuerst einmal über die Grundlagen der Religion zu verständigen, ein Unternehmen, welches selbst schon einer Überfülle von Arbeit bedarf. Eucken hat diese Arbeit in scharfsinnigster und erschöpfender Weise betrieben. Damit aber steht er doch sicherlich auf dem Gebiet der Religionsphilosophie.

Er hat aber mit seinen Ausführungen zugleich etwas Neues auf diesem Gebiet eingeführt. Denn mit Hegel hatten die religionsphilosophischen Systeme einen gewissen Abschluss erreicht. Etwas im Prinzip Neues hat die Folgezeit nicht mehr gebracht.[5]) Eucken aber führt einen Schritt weiter. Er geht andere, in dieser Weise bis jetzt noch nicht eingeschlagene Bahnen, um den Zugang zur Realität der Religion zu finden.

Wer auf dem Boden des Christentums steht, — freilich wird auch dieser Begriff erst zu erläutern und zu begrenzen sein! — kann ihm wohl auf seinem Wege folgen; denn das Christentum

[1]) Grundb. S. 3 f. [2]) S. 150. [3]) Vorw. z. Wahrheitsgehalt d. R. [4]) Wahrh. S. 200. [5]) Siehe auch Pfleiderer: Religionsphilosophie etc. I, S. 441.

steht jenen Anschauungen nicht ganz ferne; nur sind die einzelnen Begriffe bestimmter ausgeprägt. Aber ob er mit Eucken ans Ziel kommen wird, ob er zuletzt nicht doch nach einem andern Führer sich umschauen muss, ob Euckens Deduktionen wirklich zu einer „Religion“ führen, die zur Macht werden kann, nicht blos unter den Gebildeten, die den Gedankengängen des Philosophen folgen können und davon ergriffen werden, sondern auch bei der Masse, welche doch niemals auf die gleiche Höhe der Bildung gebracht werden kann: das ist eine Frage, deren Beantwortung diese Arbeit versuchen möchte.

Sie geht dabei aus von der Vergleichung und Darstellung einzelner Methoden, die Realität der Religion, sei es im positiven oder im negativen Sinne zu bestimmen.

I. Die Methode.

Bevor wir zur Darstellung der Methode gehen, die Eucken eingeschlagen hat, wird es zur Klärung des Problems notwendig sein, die wichtigsten bisherigen Versuche kurz zu beleuchten. Auch hiebei wird Eucken vielfach zu Worte kommen, da er sich häufig angelegen sein lässt, jene Versuche zu kritisieren, um das Recht des eigenen zu stützen.

a) Die alten Wege.

Zwei Angriffspunkte sind es, auf die sich der Versuch, die Religion abzuweisen oder zu begründen, richtet; nämlich die Frage nach dem Ursprung der Religion und die nach dem Organ oder dem „Seelenvermögen" des Menschen, mit welchem er die Religion ergreift. Die erste Frage erledigt sich für die meisten der Religion feindlich gesinnten Forscher dadurch, dass sie die Erscheinung, welche wir „Religion" heissen, als ein Wahngebilde bloss subjektiven Ursprungs nachzuweisen suchen. Entweder nimmt man an, dass sie von jedem Menschen neu erzeugt wird, dann entspringt sie überhaupt einer krankhaften Anlage des Menschen, oder man sagt, es habe eine Zeitperiode gegeben, in welcher jene Anlage besonders stark aufgetreten sei und die Religion hervorgebracht habe. Von da an habe sie sich dann gleichsam als Erbsünde von Geschlecht zu Geschlecht weitergepflanzt. Wann aber jener Zeitpunkt gewesen sei, dies nachzuweisen, hält man nicht für nötig.

Hieher gehört auch der wissenschaftlich allerdings längst überwundene Standpunkt, dass die Religion eine Erfindung der Priester und Machthaber sei, um die Volksmassen zu zähmen und und zu zügeln. Sabatier setzt dieser Behauptung die Frage entgegen: „Ja, wer hat aber dann die Priester gemacht? Und, in der Tat, mögen immerhin Priester und Machthaber zur Ausbildung der Religion beigetragen haben, ihren Ursprung auf sie zurückzuführen, kann nur einem Zirkelbeweis gelingen.

Damit ist die eigentliche Frage nach dem zeitlichen Ursprung der Religion berührt. Hemann macht von ihrer richtigen Lösung

die Wertung der Religion in ihrem weiteren Verlaufe abhängig.[1] Jedoch mit Unrecht. Denn, abgesehen davon, dass er selbst auch nur eine Wahrscheinlichkeitsrechnung zu geben vermag,[2] und dass eine jeden mitzwingender Notwendigkeit überzeugende Beweisführung über die Art des ersten Ursprungs der Religion gar nicht möglich ist, so zeigt doch die Erfahrung, dass ohne irgend eine Religion auch menschliche Ordnungen — im grossen genommen — nicht bestehen können. Dürfen wir die Religion ihrem Wesen nach nicht aus dem Utilitätsprinzip erklären, so dürfen wir sie doch nach diesem Prinzip würdigen. Dabei möchte sich dann für sie im Blicke auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, vielleicht solch ein unendlicher Wert ergeben, dass wir ihr Dasein auf einen göttlichen Willen zurückführen, ohne lange zu fragen, wie sie in der Zeit geworden ist. Hinge übrigens alles von der Art ihres zeitlichen Ursprunges ab, dann wäre auch die ganze Arbeit Euckens, der von der Gegenwart aus zur Religion gelangen möchte, vergebens.

So lassen denn andere Erklärungen den Zeitpunkt ihres Entstehens dahingestellt, und ziehen sich auf das Wünschen und das Wesen des Menschen zurück. Sie gehen etwa von seinem Glücksverlangen aus. Eucken möchte jede Art, die vom Menschen her die Religion erklären will, auf dieses Glücksverlangen zurückführen, weil sie schliesslich in absoluten Utilitarismus ausarten muss.[3] Ludwig Feuerbach vertritt diese Anschauung ungeschminkt, während Ritschl, Kaftan und andere, eine objektive Religion voraussetzend, wenigstens die an die objektive anknüpfende subjektive Religion aus jenem Verlangen herleiten. Mit Recht bemerkt dagegen Girgensohn,[4] dass der Mensch, welcher des Glücks entbehrt, in einer solchen Lage zunächst nicht das Bedürfnis nach Religion habe, sondern nach Beseitigung des Schmerzes und nach irdischer materieller Besserung des Elendes. Ja, die Religion ringt sich oft auf selbst gegen die Wünsche und Bedürfnisse des Menschen. Die grösste Steigerung der Not steigert oft auch die religiösen Gefühle, ohne dass damit noch ein Verlangen nach irdischem Glück verbunden wäre. Diese Erklärungsweise kann also nicht genügen.

Nahe verwandt damit ist die Erklärung der Religion von der Furcht her. Das Sprichwort im Volksmund: „Not lehrt beten" könnte dafür ein sicherer Beweis sein. Ziegler[5] schildert, wie die Not der Zeit von 1806—1815 die Deutschen wieder beten, wieder religiös empfinden gelehrt und ihnen gleichzeitig den Wert von Charakter und Sittlichkeit wieder zum Bewusstsein gebracht habe.

---

[1]) Dr. Hemann: der Ursprung der Religion. [2]) S. S. 9. [3]) Wahrh. S. 159.
[4]) Die Religion, ihre psychologischen Formen und ihre Zentralidee S. 175.
[5]) Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts S. 106.

Jeder Krieg stimme, wenn er nicht gerade zu lange dauert, fromm. Happel [1]) tritt denn auch ganz entschieden für diese Erklärung ein: „In diesem spezifisch menschlichen Bewusstsein von der ungeheuern Beschränktheit der eigenen Person gegenüber dem Ganzen seiner Umgebung möchten wir den Anfang aller Religion sehen". „In dem Schauer vor dem Unbekannten und Unsicheren, vor dem Mächtigen und Unnahbaren sehen wir die Quellen aller Religion." Wir geben nun zu, dass der alte Satz: „Primus in orbe deos fecit timor" vieles erklärt, doch er kann nicht alles erklären. Denn man hat nicht bloss die zerstörenden Naturmächte personifiziert und ist vor ihnen im Staube gelegen, weil man sich fürchtete, sondern man hat auch, worauf der Euhemerismus hinwies, Menschen vergöttert, die nicht Furcht, sondern Bewunderung auf Erden verbreiteten, zu denen man mit Liebe und Verehrung aufschaute. Schleiermacher hält eine so geartete Religion sogar für wesenhafter, wenn er schreibt: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe". [2]) Wohl liegt auch Schleiermachers „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit" schliesslich noch auf der von der Furcht ausgehenden Linie, und Euckens Auffassung, [3]) dass sich die Menschheit von Alters her infolge der Widersprüche und Probleme gedrängt sah, eine Wendung des Daseins zur Religion zu vollziehen, setzt voraus, dass etwas Unerklärliches, Unfassbares über dem Menschen stehe, vor dem er sich beugen müsse, aber das wäre keine Erklärung des Ursprungs der Religion, sondern eine solche des menschlichen Bedürfnisses einer Religion. Denn die B e r g e, zu denen die Menschen in der Not a u f s c h a u e n, müssen schon vorhanden sein, ehe sie das E l e n d des Lebens die Augen dorthin erheben lehrt.

Nicht angängig ist es weiterhin, die M o r a l zum Erklärungsprinzip der Religion zu machen, wie es K a n t tut. Moral, sagt er, könne existieren ohne Religion, sie bedürfe zum Behufe ihrer selbst keineswegs der Religion. [4]) Aber sie bringe Religion hervor; Moral führe also unumgänglich zur Religion. [5]) Es bedarf daher nicht eines andern eigentümlichen Grundes, aus dem die Religion herauswächst. Aber damit verliert sie eigentlich alle Bedeutung und sie ist es sicherlich nicht wert, dass sich die Menschen durch sie und um ihretwillen so viel Arbeit und Kampf aufgeladen haben. Wenn Kant weiter folgert, dass die Gottheit postuliert werden müsse, weil sie uns geben muss, was wir im Sittengesetz suchen, aber aus eigener Kraft nicht finden, so kann man ihm mit Recht entgegen

---

[1]) Anlage des Menschen zur Religion S. 57. [2]) Reden über die Religion; Ausgabe Hendel S. 70. [3]) Einheit etc. S. 466. [4]) Kant, die Religion etc. S. 3. [5]) ebend. S. 6.

halten, dass „die Nichtübereinstimmung des irdischen Wohlergehens mit der sittlichen bezw. religiösen Würdigkeit des Menschen zu allen Zeiten eine der stärksten Triebfedern gewesen ist, welche die Menschen von der Moral und der Religion hinweggetrieben haben. Es ist daher mehr als paradox, die Existenz Gottes aus diesem Konflikt als Postulat gewinnen zu wollen. Wir werden hienach urteilen müssen, dass sich die Religion aus dem moralischen Gesetz nicht ableiten lässt, sondern dass mit der Religion ein neuer Zug zum Sittengesetz hinzutritt, welcher sich durch die Moral allein jedenfalls nicht begründen lässt." „Das antonome Sittengesetz ist weder für noch gegen die Religion interessiert".[1]) Die Identifikation von Moral und Religion ist eine Vergewaltigung der letzteren; denn „es gibt religiöse Erscheinungen, welche unter der Voraussetzung, dass Religion und Moral sich völlig decken, unerklärlich bleiben".

Die zuletzt besprochenen Erklärungsweisen für das Werden der Religion sind vor allem auch deswegen unzulänglich, weil sie voraussetzen, dass die Religion nur einzelne Seelenkräfte hin und her bewegt! Ihr Fehler besteht darin, dass sie ein rein psychologisches Verfahren einschlagen. So meint Sabatier, dass die Psychologie die Wurzel der Religion entdecke, die Geschichte allein aber ihre Macht und Ausdehnung zeige.[2]) Aber, in der Psychologie ausschliesslich ihre Wurzel finden zu wollen, heisst, die Religion auf die subjektiv menschliche Sphäre einengen. Die psychologischen Tatsachen können doch höchstens nur die Möglichkeit erklären, wie sich der Mensch objektiv-religiöse Einwirkungen, die von aussen kommen, subjektiv als Religion aneignen kann; darüber hinaus aber nichts. Vom Wesen der religiösen Erscheinungen können sie nichts offenbaren; sie haben also für unsere Frage beinahe nur eine formale Bedeutung. Eucken wenigstens lehnt die Begründung der Religion „von der Psychologie her ab, selbst wenn diese sich mit der Aufnahme überlieferter Gedankenmassen verbinden und dadurch anscheinend — aber auch nur anscheinend — stützen sollte".[3])

So ist es falsch, die Religion etwa auf das „Denken" allein gründen zu wollen. Dies würde sie nüchtern und kraftlos und zu einem äusserlich angelegten Kleide machen. Der Gott, den wir auf diesem Wege etwa durch die sogenannten Gottesbeweise gewinnen, ist etwas so Unbestimmtes, dass dabei die Atheisten ebenfalls auf ihre Rechnung kommen. Zudem gleicht er im letzten Grunde einem deus ex machina. Dies gilt wenigstens von dem Gott, zu welchem uns der kosmologische Beweis führen möchte.

---

[1]) Girg. a. a. O. S. 203. [2]) Religionsphilosophie S. 80. [3]) Grundb. S. 313.

Es lässt sich in dieser Beziehung überhaupt sagen, dass, wo unser Wissen nicht mehr hinreicht, Gründe für das Dasein innerhalb unserer Welt zu entdecken, man auf einen überweltlichen Urheber zurückschliesst. Die Religion droht hier zu einem asylum ignorantiae zu werden. Wir sollten dagegen festhalten, dass wir die letzten Gründe und Möglichkeiten nie durchschauen können, und wenn es auch möglich ist, die Tatsache einer weltüberlegenen Intelligenz darzutun, so „haben wir es höchstens zu einer unentbehrlichen Grundlage der Religion, niemals aber zur Religion selbst gebracht“.[1]) Diese Art, Religion zu „treiben“, ist Rationalismus, der alle Religion auf das Denken bezieht. Mit logischen Schlüssen allein richtet er über ihren Umfang und Inhalt. Vor seinem Denken muss alles restlos aufgehen, was die Religion behauptet. Ihm tritt zuerst und vor allem Schleiermacher entgegen mit seinem Nachweis, dass im Wissen die Religion nicht zu suchen sei.

Aber er verfällt in den gleichen Fehler derer, die er bekämpft, indem er nun die Religion auf das Gefühl gründet. Ja dieser Fehler scheint noch grösser zu sein. Denn ist das Denken subjektiv, so ist das Gefühl das subjektivste. Es ist zwar nicht zu bestreiten, dass Gefühle etwas wesentliches bei der Religion sind. „Vom Standpunkt der Religion aus gesehen wäre das Gefühl das Hauptmittel in der Hand der Vorsehung, die Entwickelung der Menschheit zu lenken.“[2]) Aber das Wesen der Religion bloss in Gefühle zu setzen, wäre ein gefährlicher Irrtum. Deshalb hat auch die Gefühlstheorie Schleiermachers viele und entschiedene Gegner gefunden. Es ist allerdings masslose Uebertreibung, wenn Hegel in der Kontroverse gegen ihn meint, dass, wenn die Religion schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl wäre, so müsste der Hund das frömmste Geschöpf und der beste Christ sein, aber er widerlegt ihn auch in ernsthafter Weise. Besonders 3 Gründe bringt er dagegen vor: 1) dass der Inhalt der Religion im Gefühle sei, bedeute für dessen Vortrefflichkeit nichts, da auf dem gleichen Boden die köstlichste Blume neben dem wucherndsten Unkraut sprossen könne. 2) Ebensowenig bedeute es etwas für seine Wirklichkeit, da auch Eingebildetes, das niemals existieren könne, im Gefühle sich vorfinde. 3) Müsste der Apell an das eigene Gefühl jeden gemeinsamen Boden aufheben; denn sobald wir zum Gefühle übergehen, ziehen wir uns in die Sphäre unserer Zufälligkeit zurück.

Was hier Hegel sagt, ist uns deshalb wichtig, weil sich auch Eucken, der sich besonders mit der Widerlegung dieser Theorie viel beschäftigt, zum Teil in ähnlichen Gedankengängen bewegt.

---

[1]) Siehe dazu: Wahrh. S. 59f. [2]) Elsenhaus: Psychologie und Logik (Göschen) S. 45.

Schon in den Prolegomenen [1]) weist er es ab, zur Begründung eines selbständigen Geisteslebens vom Gefühle auszugehen. Vor allem aber setzt er sich in seinem Werk, welches die Religion besonders behandelt mit diesem Versuch auseinander. [2]) Das blosse Gefühl entbehrt einer Innenwelt und eine Religion, die darauf aufgebaut würde, wäre gehaltlos, unbeständig und zweideutig, statt einer Religion böte sie nur ein Surrogat, einen Schein der Religion. [3]) Ja „jenes blosse Gefühl wird sogar an wesentlichen Punkten das volle Widerspiel der Religion. Denn allein auf sich selbst gestellt, wird das Gefühlsleben unrettbar ein Sichselbstgeniessen ein Epikureismus feinerer Art.“ „Eine solche Religion des blossen Gefühls ist nur ein Rest, eine Verdünnung und Verflüchtigung einer überkommenen Religion. — — So sei behauptet, dass, wenn eine Begründung der Religion auf das blosse Denken sie nüchtern und kraftlos macht, die auf das blosse Gefühl sie ganz und gar zu zerstören droht; sie ist nur eine feinere, vielleicht die gefährlichste Auflösung der Religion“. [4]) Was das Gefühl an Religion aufzubringen scheint, hat es unvermerkt den geschichtlichen Zusammenhängen und der religiösen Umgebung entlehnt! Weshalb aber vermag dies das Gefühl nicht zu leisten? Hier treten nun ähnlich, wie bei Hegel drei Punkte hervor. „Versuchen wir, sagt Euken, es (sc. das Gefühl) zu isolieren und rein für sich zu betrachten! Wie sehr schrumpft es dann in sich zusammen! Denn was bleibt es in solcher Absonderung mit aller seiner Lust und Unlust? Schwerlich mehr als eine blosse Zuständlichkeit, ein dunkles Wallen und Wogen, eine unfassbare, formlose, chaotische Regung. Angenommen, es fände sich hier ein reines Fürsichsein, es könnte nur so weit reichen, als alle Beziehung zu Gegenständen, alle Gegenwart der Sache im Gefühle erlischt und nur die blosse Stimmung, die auf sich selbst angewiesene Zuständlichkeit übrig bleibt. Das aber sieht einer geistigen Leere zum Verwechseln ähnlich. Unwillkürlich denken wir das Gefühl inmitten eines weiteren Lebensprozesses als verwachsen mit deutlicheren Vorgängen, aus denen es sich nährt und an denen es sich klärt, wir geben ihm, sofern es geistiger Art ist, auch den Hintergrund irgend welcher Gedankenarbeit. Liesse es zum Beispiel ohne eine solche ein religiöses, ein ästhetisches Gefühl als solches auch nur erkennen? So drängt es uns dahin, jenes Fürsichsein des Gefühls nicht selbst als die schaffende Lebensquelle zu verstehen, sondern ihm eine Stelle innerhalb eines weiteren und tiefer gegründeten Prozesses anzuweisen“. [5]). Dies deckt sich mit dem oben bei Hegel über den Inhalt der Religion Gesagten.

---

[1]) S. 19. [2]) Wahrheitsgeh. S. 209 und 60ff.; auch Einheit etc. S. 83. [3]) Wahrh. 61; Grundb. 50, 313. [4]) Wahrh. S. 62. [5]) Grundb. S. 42.

Mit dem zweiten Punkt deckt sich Folgendes: das Gefühl kann nicht anders als durch Lust und Unlust die Triebkraft zum Handeln werden. Nur nach diesem Massstab haben die Dinge Interesse. Scheint es anders zu sein, werden Ziele darüber hinaus noch mit aller Energie verfolgt, so ist noch etwas anderes im Spiel als die Subjektivität, die im Gefühl allein liegen kann. [1])

Endlich ist das Gefühl durchaus individuell und partikular. Denn über den Zeitmoment hinaus kann es konsequenterweise nicht treiben. Alles ist empirisch, wie der Zustand so auch die Wirkung, das Gefühl isoliert eigentlich den Menschen. [2]) Dass es nicht so zu sein scheint, beweist nur, dass noch etwas anderes neben dem Gefühl tätig ist! [3]) Eine Religion aber, die den Menschen in diesem Sinne isolieren müsste, wäre ihr Gegenteil!

Somit ist der Weg, den Schleiermacher einschlägt, ebenfalls ungangbar.

Dagegen müssen wir ihm wiederum zustimmen, wenn er seinerseits die Begründung der Religion auf den Willen und auf das Handeln abweist. Der Versuch, die Religion ausschliesslich dem Willen zuzuweisen, ist auch wohl kaum unternommen worden, auch nicht von Kant, der das Vernunftgesetz allem voranstellt. Aber es geht auch nicht an, in der religiösen Betätigung des Willens die Hauptsache der Religion zu sehen! Es würde nur zu einem krassen Naturalismus führen. [4]) Sollte aber die Wendung zum Willen einen neuen Inhalt für das Ganze des Seelenlebens einzuführen bestimmt sein, so werden wir dadurch in das Reich der Moral versetzt, dass wir aber hiemit nichts gewinnen, ist oben gezeigt worden.

Wenn nun eines der sogenannten „Seelenvermögen“ für sich allein nicht ausreicht, die Religion zu erklären, vielleicht gelingt es ihrer vereinigten Stärke! In der Tat ist man dahin gekommen, die Religion, oder, wenn man eine objektive voraussetzte, die subjektive Religion nicht als eine einfache Erscheinung unseres Geisteslebens anzusehen, sondern als eine zusammengesetzte, die durch das Ineinandergreifen der „drei elementaren Tätigkeiten des Geistes zustande komme“; [5]) oder „der ganze Mensch muss beteiligt sein“; [6]) oder „der psychologische Sitz der Religion ist nicht auf eine der drei Grundfunktionen der Seele zu beschränken; sowohl Vernunftinhalte als auch Gefühle und Willensbetätigungen gehören gleich wesentlich zur Religion“, „— — religiöse Ideen werden im Gefühle und Strebungen übersetzt und werden dadurch zu wirk-

[1]) Ebendort S. 43. [2]) cf. Hegel. [3]) Grundb. S. 45. [4]) Wahrh. S. 63. [5]) z. B. Pünjer, Religionsphilosophie S. 36. f. [6]) Lindner in Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften III, S. 683 u. andere.

licher Religion", aber „wir müssen streng unterscheiden zwischen religiösen Ideen und wirklicher Religion. Die ersteren gehören zwar auch der Religion an und werden die Quelle und die Ursache der Religion, nicht aber sind sie für sich schon Religion". [1]) Hier sind wir nun an dem Punkt angelangt, welcher uns über den Menschen und seine subjektive Zuständlichkeit hinaushebt. Denn wir müssen doch fragen, woher stammen denn jene Ideen, die sich in Religion umsetzen müssen? Jene Inhalte der theoretischen Vernunft, die dann zu Inhalten der praktischen werden müssen? Sind sie reines Produkt der Spekulation? Es gab allerdings eine Zeit, die in solchem Produzieren gross gewesen ist, aber sie hat völlig Fiasko gemacht. So müssen jene Ideen fester gegründet sein und von einer Stelle ausgehen, die wir nachher als „eine von allen menschlichen Wünschen unabhängige geheimnisvolle Kraft" bezeichnet sehen werden. Wer, wie Feuerbach und die Materialisten überhaupt, ausschliesslich im Menschen den Ursprung der Religion finden möchten, wird niemals zu einer ausreichenden Erklärung kommen, weil „das Wünschen und die Bedürfnisse des Menschen nicht die Quelle der Religion sind, sondern einzig und allein die von allen menschlichen Wünschen unabhängige geheimnisvolle Kraft, welche einerseits die religiösen Ideen im Menschen hervorbringt und andererseits durch diese Ideen auf das Gefühl und den Willen des Menschen einwirkt, das Denken, Fühlen und Wollen des Menschen durch die religiösen Ideen beherrschend". [2]) Die Religion setzt also alle „Seelenvermögen" in Bewegung. Zugleich aber weist sie darüber hinaus auf eine geheimnisvolle treibende Kraft. Wie vermag die Philosophie zu jener „Kraft" vorzudringen?

Vielleicht kann uns Eucken den Weg zeigen; denn er ist, wie kaum einer, davon durchdrungen, dass das psychologische Verfahren, welches die geistigen Vorgänge als Zustände eines Subjekts erarbeitet und behandelt und in dem, was an dem Einzelnen vorgeht und wie es an ihm vorgeht, den Gesamtbestand geistigen Daseins sieht, [3]) völlig versagt. Denn „die Religion gibt weder bloss eine Erweiterung unserer Einsichten in das All, noch eine Erhöhung unseres Gefühlsstandes, noch eine Unterstützung unseres Wirkens, sondern sie wendet sich an den ganzen Menschen, an die innerste Einheit eines freien auf die Vernunft angelegten Wesens; die geistige Substanz dieses Wesens gegenüber einer gleichgültigen Natur und eigner Ohnmacht zu retten, dahin geht ihre

---

[1]) Girgensohn, S. 112 f. Was übrigens zuletzt von den „religiösen Ideen" gesagt wurde, die von der „Religion" unterschieden werden müssen, wird auch, um dies vorauszunehmen, bei den Aufstellungen Euckens festzuhalten sein! [2]) Girg. S. 190. [3]) Proleg. S. 98.

Aufgabe“.[1]) Dadurch aber ist entschieden, „dass eine empirisch-psychologische Methode für die prinzipiellen Probleme in keiner Weise ausreicht, so gewiss die Bewegung der Geisteswelt ihre Wirkung in die seelische Lage hinein erstreckt, sie entspringt nicht hier und lässt sich von hier aus weder begründen noch rein darstellen. Auf sich selbst beschränkt, wird dieses Gebiet schwerlich mehr erzeugen, als subjektive Zustände mehr sinnlicher als geistiger Art; darum heisst, die Moral oder die Religion letzthin auf den Boden der Erfahrungspsychologie stellen, bei ihnen sowohl auf eine der subjektiven Sphäre überlegene Realität als auf einen Geistescharakter verzichten. Sollen sie nicht leere Traumbilder oder subjektive Ergötzungen bleiben, so müssen sie in den Zusammenhängen der geistigen Tatwelt ihre Notwendigkeit begründen und ihre Wirklichkeit erweisen“.[2]) Unser Seelenleben kann, mag es ein noch so schönes Reich der Wünsche und Hoffnungen hervorspinnen, nur zu einem selbstgemachten Gewebe von Phantasie und Träumen führen. „Eine wahrhaftige Religion kann der Mensch von seinem Innenleben her nur unter der Bedingung gewinnen, dass dieses Innenleben in grossen unsichtbaren Zusammenhängen steht, dass mit dem Eintritt des Geisteslebens eine höhere Stufe der Weltentwickelung beginnt, und dass auf dieser Stufe das Einzelwesen keinen vereinzelten Punkt bildet, sondern einen unmittelbaren Anteil am Ganzen hat. Nur wenn sich ein Weltprozess in uns und durch uns vollzieht und der Mensch ihn in eigene Tat zu verwandeln vermag, können wir Erfahrungen von etwas Übermenschlichem machen, können göttliche Kräfte sich uns erschliessen und uns über alles Kleinmenschliche hinausheben, nur dann ist auch eine philosophische Begründung der Religion möglich“.[3])

Wer also den Quellpunkt der Religion aufsuchen will, der muss einen höheren Flug wagen, der muss über diese Erde, über dieses Dasein emporsteigen! Damit aber sind wir schon zu der Eucken eigentümlichen Methode, die Religion zu begründen, gelangt. Wir werden jedoch, dem Fortschritt unserer Darlegung folgend, noch öfters auf das Unternehmen, von der Psychologie aus die Religion zu erfassen, zurückkommen müssen.

b) Der neue Weg.

Von vornherein mag zunächst angedeutet sein, dass diese neue Art die Religion nicht durch Begriffe konstruieren will; denn dies kann überhaupt nicht Aufgabe der Philosophie sein, welche nur die Tatsächlichkeit der Religion aufweisen soll. Die neue Art kann ferner nur Umrisse zeigen und Möglichkeiten entwerfen, Mög-

[1]) Einheit S. 385. [2]) S. 313. [3]) La relation S. 172.

lichkeiten, die dann erst grosse Persönlichkeiten unter grossen Erschütterungen der Menschheit in volle Wirklichkeit umsetzen.[1])

Aber ist nicht schon genug gewonnen, wenn nur erst die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Religion aufgewiesen ist? Indess, wir dürfen der Darstellung des Systems selbst nicht vorgreifen. Hier muss nur zur Skizzierung der neuen Methode Einiges von dem vorausgenommen werden, was Eucken über das Geistesleben des Menschen sagt. Es ist dies vorläufig nichts weiter, als eine Annahme problematischer Art, die später ihre Begründung und Erweisung finden soll, wie auch Eucken selbst in seinen Prolegomenen die Hauptzüge unter der gleichen Bedingung zur Orientierung vorausgenommen hat.

* * *

Wir kennen das Geistesleben — die Tätigkeit und das Geschehen, welches wir geistig nennen — zunächst nur vom Menschen her und im Menschen. Der erste Eindruck ist der, dass es sich hier, in der subjektiven Tätigkeit, völlig erschöpft. Dies ist auch programmatische Voraussetzung für die materialistische Weltansicht; *mit dem Stoff verfliegt der Geist.* Eucken aber will die Annahme nicht ausgeschlossen wissen, dass dieses Geistesgeschehen „*über* dem Mögen und Meinen des Menschen liege und in solcher Ueberlegenheit eine selbsteigene Natur bekunde“.[2]) Sicher ist wenigstens das eine, dass unsere Erfahrung jene Annahme nicht unmittelbar verneine. Es ist nur immer eine logische Schlusskette von mehreren Gliedern, die zur Negation führt; und nur ein intuitiv blickender Geist könnte behaupten, dass er keinem Trugschluss zum Opfer falle. Wenn nun die Annahme zuträfe, meint Eucken, dass das Geistesleben über den Menschen hinausrage, was eben später als tatsächlich bewiesen werden soll, so treten zwei Stufen auseinander: das Geistesleben *über* dem Menschen in selbständigem Dasein und das Geistesleben *im* Menschen. Die eine Stufe schwebt über ihm, die andere wäre die Wirksamkeit der Geisteswelt, sofern sie an den einzelnen Menschen gebunden ist, durch ihn in die Erscheinung oder — gleichsam für uns — in die „Existenz“ tritt. Für jene Stufe werden Bezeichnungen angewandt, wie „Naturgeschehen des Geistes“, „Geistesnatur“, „Geistesgeschehen“[3]) oder späterhin, vielleicht weil jene Ausdrücke missverständlich hätten werden können, „Universales Selbst“, „Substanz des Geisteslebens“ und andere. An die zweite Stufe aber haben wir zu denken, wo von der „ersten Ansicht“, von einem „nächsten Weltbild“ besonders aber vom „existenten Leben“ die Rede ist.

---

[1]) Wahrh. S. 57f. [2]) Proleg. S. 22. [3]) S. 22.

Das nähere gegenseitige Verhältnis beider Stufen klarzumachen, muss der späteren Darstellung überlassen bleiben; nur eines sei hier erwähnt, dass sich nämlich das Geistesleben auf der niedern Stufe anders darstellt als auf der höheren. Dies ist dadurch bedingt, dass der Mensch auch eine Naturseite hat, die hemmend und umbildend auf seine Geistestätigkeit einwirkt. Es wird also beim nächsten, durch den individuellen Menschen gegebenen Anblick vorerst einen unwahren Charakter zeigen. Wollen wir seine Wirklichkeit enthüllen, das heisst, zu seiner ersten Stufe vordringen, so vermögen wir dies nur durch Rückverwandlung der Erscheinungswelt, was eben durch eine neue nachher näher zu schildernde eigentümliche Methode geschieht. Da aber jene erste Stufe nichts weiter ist, als das absolute weltüberlegene, wenn auch zugleich in der Welt wirksame Geistesleben, mit dem wir nach Eucken die Wurzel der Religion vor uns haben, so bedeutet jene neue Methode auch einen neuen Weg zur Religion.

Wir haben schon gesehen, dass sich dieser nicht auf das durch die Psychologie umschriebene Gebiet beschränken darf; denn er würde dann nicht zur ganzen Wahrheit führen, welche über jenen Kreis hinausragt und hinausragen muss, wenn sie beharrend und von den wechselnden menschlichen Seelenzuständen unabhängig sein soll.[1]) Vielmehr ist der „Kern des Lebensprozesses“ vom Ganzen des Lebens her zu erfassen und auf sein Verhalten zur Religion hin zu prüfen.[2]) Nur dies kann für das religiöse Problem zwischen der „Scylla abstrakter Spekulation und Charybdis subjektivster Verflüchtigung einen sicheren Weg finden“.[3])

Als praktische Lebensaufgabe ist dies eine harte, mühevolle Arbeit, als wissenschaftliche Aufgabe aber ist es durch eine Methode ermöglicht, die sich uns zunächst in einem doppelten Verfahren darstellt, nämlich in einem analytischen und synthetischen.[4]) Diese Bezeichnungen decken sich nicht völlig mit ihrem sonst üblichen Gebrauch, wo man bei Analyse gewöhnlich an „Zerlegung in kleinste Elemente“, bei Synthese an „einen Aufbau aus diesen Elementen“ denkt. Und das mit Recht; denn es müsste sonst von vorneherein als ausgemacht gelten, dass „lediglich das Kleine das Ursprüngliche und Unwandelbare bilde, sowie, dass alle Ganzheit Zusammensetzung kleinster Teile sein“ müsse. Es ist vielmehr auch ein Fortschritt denkbar von „einer Stufe minderer Entfaltung zu der vollen Ausprägung, als Bewegung von Ganzem zu Ganzem“, das Urgeschehen kann also selbst schon eine Gesamt-

---

[1]) Wahrh. S. 145. [2]) Wahrh. S. 64; 150; Einheit S. 141. [3]) La relat. S. 173. [4]) Siehe Proleg. S. 52 ff.

leistung sein, die mit der Unterscheidung von Kleinem und Grossem nichts zu tun hat.

Einen gegebenen Zusammenhang nun zwecks Prüfung seiner Realität und seines Rechtsbestandes auf das Urgeschehen zurückzuführen, das ist Aufgabe der Analyse. Durch diese Arbeit muss sich herausstellen, was an ihm recht oder unrecht ist. Die Analyse ist demnach ein Prinzip der Bewährung. Die Synthese aber hat, vorausschauend und zusammenfassend, als Aufgabe eine „klare Vergegenwärtigung voll bestimmter Gesamtgebilde, welche aller Zubehör einen eigentümlichen Charakter verleihen, einen Charakter, welchen individuelles Meinen und Mögen nicht antastet". Sie ist das Prinzip der Entwickelung.

Uns interessiert vor allem das analytische Verfahren, welches einerseits näher als ein reduktives bezeichnet wird, insoferne es alle Leistungen auf ein Gesamtvermögen zurückführt, andererseits als ein diremtives, indem es jeden scheinbar einfachen Akt in ein doppeltes auseinanderlegt „erstens die seelische Betätigung, mittelst derer das Geschehen vom Lebensboden aus entwickelt und seiner ganzen Ausdehnung nach getragen wird, die Funktion; zweitens die Setzung und Entfaltung eines Sachverhaltes mit eigentümlichem Sinn und eigenen Ordnungen, die sachliche oder pragmatische Leistung". [1]) Diese Scheidung in eine funktionelle oder auch psychische Betätigung und eine pragmatische ist ausserordentlich wichtig, da sie in einem einzelnen Akt die spontane Betätigung und die damit geschehende aber zugleich an eine Sache gebundene Leistung strikte auseinanderhält, aber dennoch beide in Abzielung auf eine wirkliche Leistung untrennbar aufeinander anweist. Diese für die ganze Breite geistigen Geschehens giltige Diremtion ist ein Kernpunkt in der Philosophie Euckens, der sie gegenüber dem Intellektualismus und dem Naturalismus bestimmt abgrenzt, wie sich später zeigen wird, und der einen Idealismus eigentümlicher Art mit sich bringt.

Doch die Darstellung der neuen Methode ist damit noch nicht erschöpft. Klar ist uns bisher geworden, dass wir es mit einer wissenschaftlichen Untersuchung zu tun haben, die ihr Objekt nicht an den seelischen Tätigkeiten und Zuständen des Menschen hat, sondern an Geschehnissen geistiger Art, die auf einen Ursprung jenseits der subjektiven Zuständlichkeit hinweisen, wenn sie auch nur innerhalb derselben ergriffen und wahrgenommen werden können. Eine solche Untersuchung ist aber nicht mehr Psychologie, sondern Noologie, weil sie sich nicht mehr mit der ψυχή, sondern mit dem νοῦς beschäftigt, [2]) oder, um die oben genannten Termine zu ge-

[1]) Prol. S. 59. [2]) Prol. S. 99.

brauchen: die **noologische Methode** hat es mit der **geistigen Substanz**, dagegen die psychologische nur mit der **seelischen Existenzform** zu tun;[1]) oder mit andern Worten: „Noologisch erklären, das heisst eine besondere Betätigung dem Ganzen des Geisteslebens einordnen, seine Stellung, seine Aufgabe in ihm ermitteln, es durch solche Einfügung in das Ganze durchleuchten und auch im eigenen Vermögen erhöhen; — psychologisch erklären dagegen heisst untersuchen, wie der Mensch zur Erfassung und Aneignung geistiger Inhalte und überhaupt des Geisteslebens gelangt, mit welchen seelischen Hilfen dieser Inhalt herausgearbeitet, wie das Interesse des Menschen dafür erregt, seine Kraft dafür gewonnen wird".[2]) „Die noologische Methode versteht des Besonderen aus einem es begründenden Ganzen des Lebensprozesses".[3]) Sie kann darum ihren Standort nicht nehmen „in dem Bewusstsein der Individuen, sondern in dem weltgeschichtlichen Leben und Schaffen der Menschheit";[4]) der Geist muss sich von dem befreien, was bloss menschlich und kleinmenschlich ist, er muss sich über den nächsten Befund hinausheben und bei sich selbst zu einem Ganzen verbinden.[5])

Bei der noologischen Methode ist also vermittelst eines analytischen Verfahrens in der besonderen geistigen Betätigung der Menschheit der Zusammenhang mit der Substanz des Geisteslebens aufzusuchen, wir möchten sagen, es ist die „transzendentale Wurzel" jener Einzel- oder Gesamtbetätigung festzustellen. Diese Wurzel liegt weit hinter der Einzelbetätigung des menschlichen Subjekts und könnte mit psychologischen Hilfsmitteln, die innerhalb dieses Subjekts bleiben müssen, nicht erreicht werden, weshalb Eucken diese Art der Forschung auch eine matapsychische nennt.[6]) Hat nun die Analyse ihre Aufgabe auf allen Lebensgebieten gelöst, so hat das synthetische Verfahren Gehalt und Gefüge der besonderen Betätigung von jener Wurzel her, oder wie es auch heisst, vom „Ganzen" her, oder aus „inneren Zusammenhängen" zu erhellen.[7]) Es ist klar, dass, wenn dieses Unternehmen gelingt, wir eine gesicherte Basis zur Beurteilung der menschlichen Betätigung gewinnen. Vieles wird dann als überflüssiger, ja als beschwerender und hemmender Ballast in Wegfall kommen, was wir zuerst für wesentlich hielten.

Aber bevor wir dieser Methode mehr Vertrauen entgegenbringen, muss sie das Bedenken beseitigen, ob sie nicht doch nur eine neue Auflage reiner Metaphysik ist, gegen welche unsere durch die schlimmen Erfahrungen des vorigen Jahrhunderts gewitzigte

---

[1]) Wahrh. S. 267. [2]) S. 146. [3]) S. 147. [4]) Kampf S. 7. [5]) S. 26.
[6]) Wahrh. S. 140. [7]) Prol. S. 99, Wahrh. S. 140.

und durch die empirisch arbeitenden exakten Wissenschaften verwöhnte Zeit eine absolute Abneigung hegt. [1]) Da gibt nun Eucken zunächst allerdings zu, dass sein Verfahren eine Wendung zur Metaphysik bedeute. Dies sei bei den Stimmungen unserer überängstlichen Zeit ein Wagnis. „Aber zu diesem Wagnis treibt uns nicht eine kecke Lust an Abenteuern, sondern dasjenige was Gœthe den besten Ratgeber nennt: die Notwendigkeit, die unerträgliche Verwicklung der ersten Lage, die Unmöglichkeit, dem Menschen sonst ein geistiges Sein zu erhalten"; und wer sich in die geistige Vernichtung, welche unsere Zeit über den Menschen bringen möchte, nicht wie in ein unabwendbares Schicksal fügen will, der „betrete getrost den einzigen Weg, der noch unversperrt blieb; in überschwängliche Spekulationen braucht er uns nicht zu führen, denn alle Gedankenbewegung dient hier nur der einen Aufgabe, innerhalb unseres Bereiches eine neue zunächst verborgene Tatsächlichkeit aufzudecken". [2]) Wir möchten dem hinzufügen, dass jene Wendung zur Metaphysik durchaus keinen Anlass geben kann, die Sache zu diskreditieren; sonst müssten die exakten Wissenschaften aus dem gleichen Grunde diskreditiert werden, wenn es nicht schon wegen allzugeringer Beiziehung der Metaphysik so weit wäre. Denn was sind die Begriffe, mit denen sie arbeiten, anderes, als Grössen metaphysischen Charakters. Begriffe kann man ja der Natur nicht „abschauen", sie sind immer noch durch menschliche Geistestätigkeit entstanden, die sich aber dabei über die Natur erheben, also „metaphysisch" arbeiten musste.

Was aber die genannten Wissenschaften „Erfahrung" nennen, [3]) ist bei Eucken ebenfalls vorhanden, wenn es auch nicht immer sogleich in die Augen springt. Wohl wird durch Aufsuchen der Substanz des Geisteslebens erst ein Gesamtrahmen herausgeschält und vorangestellt, in welchem dann die Arbeit der Menschheit nach ihren verschiedenen Verzweigungen hin ihre Stelle erhält, aber „diese Feststellung erfolgt nicht, wie in der alten Metaphysik durch ontologische Spekulation über die Begriffe von Einheit, Vielheit, Sein, Werden, Natur, Geist u. s. w., sondern durch Heraus-

[1]) Wie unsere Zeit über Metaphysik denkt, dazu vergl. Grundb. S 81. „Jener Fortgang (sc. über die unmittelbare Welt hinaus) scheint (sc. unserer Zeit) unmöglich; denn mit Strenge hält das unmittelbare Dasein uns in seinem Kreise fest. Es ist weiter unnötig, denn die nächste Wirklichkeit beschäftigt uns vollauf. Es ist endlich schädlich, denn die Kraft, die wir für dringende Aufgaben brauchen, wird für unnütze Einbildung verbraucht". [2]) Wahrh. S. 92 f. [3]) Sie müssen übrigens, wenn sie aufrichtig sein wollen, ihre aus der Erfahrung schöpfenden Darstellungen mit unendlich vielen „wahrscheinlich" begleiten; so Wundt: Psychologie. wogegen der „Dogmatiker" Häckel unangenehm absticht. (Welträtsel!).

arbeitung des tatsächlichen Lebenszusammenhanges.[1] Es handelt sich bei dieser Forschung „um eine Zusammenfassung dessen, was eine Gesamterfahrung der Völker und Zeiten, eine Erfahrung der gesamten Menschheit bildet".[2] Was also die noologische Methode aufbringt, will sie nicht aus freier Spekulation schöpfen, sondern es ist „den Tatsachen und der Erfahrung" entnommen.[3] Auch hat Eucken mit der Aufklärungsmetaphysik nichts zu tun, „welche ein Weltbild aus reiner Gedankenbewegung entwickelte und zugleich dafür eine Uebereinstimmung mit einer draussen vorhandenen Welt verlangt". Ebensowenig will er ein Jünger der konstruktiven Philosophie sein mit „dem Versuch die ganze Wirklichkeit aus frei schwebendem Denken zu erzeugen." Aber deswegen will er doch nicht ohne alle Metaphysik sein, weil man infolge der Widersprüche, von denen die Welt voll ist und die dann zu Widersprüchen des eigenen Seins werden, ohne sie nicht auskommen kann,[4] wie er denn auch von der Zukunft in dieser Beziehung eine Besserung erwartet. „Mit dem Zug des Lebens zur Ursprünglichkeit und Absolutheit wird sich auch eine wissenschaftliche Disziplin der Metaphysik erhalten, mag sie so oder anders heissen. Auf jene Scheu gegen alles Ursprüngliche und Absolute wird man später zurückblicken wie die Rennaisance auf die Scholastik und die Dichter und Denker der klassischen Zeit auf die sich verflachende Aufklärung".[5]

Wie aber allen Ansichten — die materialistische Naturbegreifung nicht ausgeschlossen — Freunde und Feinde, Gläubige und Ungläubige gegenüberstehen, so wird auch Eucken mit seiner Methode eine Ueberwelt zu erweisen, vorläufig nicht jeden gewinnen. Darüber kann uns schon die Geschichte belehren, die ähnliche Versuche schon früher aufzuweisen hat. Denn was Eucken will und der Weg, den er geht, ist im Grunde genommen nicht durchaus neu, wie er selbst ausdrücklich feststellt. „Tatsächlich verwandt, sagte er, wurde die noologische Methode überall, wo eine logische, eine ethische, eine ästhetische Behandlung von der empirisch-psychologischen unterschieden wurde, wie das namentlich durch Kant und seit Kant mit voller Klarheit geschehen ist." Neu ist die Methode nur „der Zusammenfassung und dem Namen" nach. Die Zusammenfassung aber ist unentbehrlich, wie oben schon gezeigt wurde.[6]

Noch klarer wird dies, wenn wir die Vorzüge jener „Zusammenfassung" gegen die früheren Wege herausstellen. So lange

---

[1]) Wahrh. S, 140. [2]) S. 155. [3]) Siehe dazu Wahrh. 147 f., wo auch der Unterschied dieser Methode gegen das ältere spekulativ-metaphysische Verfahren deutlich hervorgehoben ist. [4]) Grundb. 81. [5]) S. 90. [6]) Wahrh. S. 147.

die existenten Tätigkeiten das ganze Leben bedeuten, bleibt der Intellektualismus, der hier seine Heimat hat und von dessen Gefahren später gesprochen werden soll, unüberwindlich. Wenn aber, wie bei der neuen Methode im Hintergrunde die Substanz des Geisteslebens steht, welche auf allen Gebieten in gleicher Weise wirksam sein möchte, so wird sie stets ein Korrektiv für die Bilder der freischwebenden Intelligenz abgeben, sie wird der Leuchtturm bleiben auf dem Meere der Phantasie, ja sie wird so recht eigentlich die „Autorität", welche, viel geschmäht und angefeindet, dem Menschen sich immer wieder zeigen muss, will er sich nicht selbst im Chaos des Subjektivismus verlieren. Auch der Voluntarismus wird überwunden. Denn im Bereiche des existenten Lebens lässt er sich vom subjektiven Wünschen und Fühlen nicht loslösen; damit verfällt er dann von vorneherein der Unsicherheit und Unzulänglichkeit. Wenn es aber gilt, die Substanz zu ergreifen, dann gibt es kein Schwanken mehr, denn klar und deutlich steht sie vor dem Menschen; alle Zufälligkeiten sind von ihr abgestreift.

Welchen Vorteil dieser höhere Standpunkt vor allem für das religiöse Problem haben muss, ist offenbar; und zwar nicht bloss hinsichtlich seiner Wurzel, sondern auch für die Entwickelung der religiösen Gedankenwelt. Das Bloss-menschliche kann uns dabei freilich nicht völlig verlassen. Denn unser Denken vollzieht sich eben doch in menschlichen Formen. Aber nach deutlicher Ausscheidung des bloss Menschlichen lässt sich ein Kampf für die Reinerhaltung der Substanz auch in der näheren Ausgestaltung des Religiösen wohl aufnehmen und die Störung als Störung empfinden und zurückweisen. Das religiöse Problem wird auf diese Weise vertieft und gewinnt an Befreiung. [1])

Die Frage endlich, ob es überhaupt zulässig sei, von einer „noologischen Methode" zu reden, muss mit Ja beantwortet werden, wenn es ihr gelingt, die Existenz einer Überwelt nachzuweisen. Wer sie mit der Begründung verneint, dass es keine „Grundkraft" der Seele gebe, welche hinter den empirisch-psychologischen Erscheinungen gelegen sei und dieselben nur hervorbringe, [2]) der würde besser das ältere Problem zur Diskussion stellen, ob nicht νοῦς und ψυχή sich völlig decken, und darum auch die nach beiden Begriffen genannten Methoden ein und dasselbe seien. Denn dass wir auch die Welt des νοῦς, in deren Bereich die der ψυχή gelegen ist, nur mit den empirischen Seelenvermögen ergreifen können, meint Eucken ebenfalls, wie schon der vorausgehende Abschnitt angedeutet hat. Aber dadurch wird doch die Annahme nicht ausgeschlossen, dass die alles überragende und begründende

[1]) Wahrh. 161 ff. [2]) So Girg. a. a. O. S. 132 ff.

Welt des $\nu o \tilde{\upsilon} \varsigma$ — wir könnten sie auch „Grundkraft“ nennen! — wirklich vorhanden sei. Die christliche Anschauung behauptet — es sei als Parallele zur vorliegenden Frage gesagt — das Dasein Gottes, in dem „wir leben, weben und sind.“ Es wäre aber pantheistische Denkweise, wollte man daraus folgern, dass das Wesen Gottes restlos in den uns zugänglichen Erscheinungen aufgehen müsse. So will auch Eucken mit Hilfe seiner auf die Erfahrung gegründeten noologischen Methode einfach das Vorhandensein einer Ueberwelt erweisen; gelingt es, dann ist zugleich die Berechtigung der Methode erwiesen.[1])

c) Auseinandersetzung mit den bestehenden Religionen.

Das Vorhandensein eines das Dasein überhaupt, nicht bloss das existente Geistesleben umfassenden Grundes wird indess auch anderwärts behauptet und zwar nicht ohne den Anspruch, es klar und deutlich nachweisen zu können. Dies geschieht von den positiven Religionen und insbesonders vom Christentum. Weshalb heisst Eucken die Suchenden, welche zweifelnd vor dem hehren Tempel der Religion stehen und nach Alter, Herkunft, Wirklichkeit, Fundament fragen, nicht einfach einzutreten und im Heiligtum selbst nach Urkunden sich umzuschauen, die an den Hauptsäulen in Stein und Erz angeschrieben sind, und die im Grundstein eingeschlossenen Pergamente herauszuholen und diese „untrüglichen“ Zeugnisse zu befragen? Er tut es nicht, weil er auch selbst mit dem Tempel, wie er vor ihm steht, nicht zufrieden ist. Die Menschengeschlechter haben an ihm viel Tand und wertlosen Schmuck innen und aussen angebracht; die Zeiten häuften viel Schutt, Staub und Unrat auf; gefälschte Inschriften und Pergamente stehen zu befürchten.

So haben wir noch zu fragen, wie stellt sich Eucken zu den sogenannten „positiven“ Religionen. Bevor wir seine Würdigung des Christentums im besondern ins Auge fassen, müssen wir seine Stellung zu den positiven Religionen überhaupt untersuchen. Indem er, ohne es irgendwo besonders anzudeuten, das einemal die Religion als Äusserung des transzendentalen Geisteslebens, das andere Mal allein für sich, in ihrer existenten Daseinsform meint, so lässt sich eine gewisse durch seine Werke sich hindurchziehende Inkonsequenz nicht verkennen. Denn so sehr er gelegentlich über die echtes Geistesleben vernichtenden Wirkungen dieser Religionen klagt, so weis er sie doch wieder hochzuschätzen als Äusserungen

---

[1]) Siehe auch Kampf S. 96.

des substanziellen Geistes durch begründende Persönlichkeiten; auch das relative Recht aller positiven Religionen führt er auf das letztere zurück.[1]) Ja, sie sind durchaus notwendig, denn die absolute Religion kann nie ohne eine geschichtliche bestehen. Sie ist gleichsam das Medium zwischen der geistigen Substanz und dem menschlichen Subjekt. Durch sie kann der Mensch an jene herankommen. Die positiven Religionen sind Gefässe der Wahrheit oder Wege zur Wahrheit, nicht aber die Wahrheit selbst.[2]) Es gibt aber für sie ein Kriterium, welches zwar eine gemeinsame Angelegenheit aller sein muss, trotzdem aber je nach dem vorhandenen Mass einen Unterschied in ihre Vielheit bringt; dieses Kriterium lautet: „es muss in ihnen durch eine rettende Tat Gottes eine neue Lebensgemeinschaft gegründet sein.[3]) Wenn sie jedoch diese Gründung auf einen bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte festlegen wollen, so ist dies falsch; denn die neue Art geht durch das Ganze der Geschichte hindurch. Jene Perioden in der Geschichte der einzelnen Religionen sind nur Höhe- und Wendepunkte in dieser Bewegung, das Göttliche aber, das dabei durchbricht, ist nicht erst an dieser Stelle entstanden.[4]) Jener Durchbruch nun ist die Tat begründender Persönlichkeiten. Ohne sie und ihr gewaltiges Vermögen wären die Religionen nicht geworden. Eucken singt ihr Lob in den höchsten Tönen, da es für ihn etwas Grosses ist, wenn sich das Geistesleben im Dasein der Menschen durchsetzt. Was jene Persönlichkeiten leisteten, das „Wegebahnen im Reiche des Unsichtbaren, das Erstehenlassen einer neuen Wirklichkeit“ ist „das Grösste, was je auf menschlichem Boden unternommen und gewirkt ist“. Sie waren „grosse Denker, ja weit mehr, grosse Künstler, ja weit mehr als Künstler, Helden der Tat;“ da sei es gar nicht verwunderlich, dass sie „über alles menschliche Mass zur Gottähnlichkeit, ja, Göttlichkeit emporgehoben wurden“. „Nicht menschliches Vermögen, sondern göttliche Kraft schien aus ihrem Wirken zu reden, Wunder umsäumten ihren Weg, übernatürliche Kräfte strömten von ihnen aus, die sonst so weite Kluft zwischen Himmel und Erde war sicher überbrückt durch ihr Leben und Tun“.[5])

Dabei dürfe man aber nicht, was die so entstandenen Religionen an geistigem Gehalt entwickeln, als einen Abzug an der Wahrheit der andern ansehen, sondern sie wirken alle zusammen und ergänzen sich, selbst die auf den niedrigsten Stufen stehenden. Es ist nur zu zeigen, dass schon „auf den niedern Stufen das Ideal der charakteristischen Religion wirkt“, nicht selten in direktem Gegensatz zu den Formulierungen des Bewusstseins.[6])

---

[1]) Wahrh. S. 308. [2]) S. 378. [3]) S. 336. [4]) S. 337. [5]) S. 305 f. [6]) S. 338.

Aber gerade in der Art ihres Werdens liegt auch ihre Schwäche. Die positiven Religionen sind geschichtlich und insoferne fehlt ihnen die Allgemeingültigkeit und die Göttlichkeit. Sie passen wohl vollständig in den Rahmen ihrer Zeit, aus der sie geboren wurden. Denn sie entnehmen Vieles aus dem Milieu, geben Antwort auf lokale Fragen; [1]) ihr Gedankenreich wird von der jeweiligen Kultur geliefert. [2]) Was aber dann, wenn die Zeiten über jene Fragen hinweggeschritten sind und sie gar nicht mehr stellen? Was soll die der Kultur und den Bedürfnissen eines Landes angepasste Religion dort, wo eine ganz andere Kultur herrscht, wo die Menschheit von ganz andern Zentralfragen bewegt wird, auf die sie Antwort haben möchte? So wird das Geschichtliche einer Religion für sie zu einer schweren Belastung. [3]) Das Denken sieht das Geschichtliche, welches immer individuell ist, nicht als Quelle ewiger Wahrheiten an. Solche Wahrheiten können nur in der zeitlosen Natur der Vernunft begründet sein. Wir können jene geschichtlichen „Wahrheiten nicht unmittelbar erfahren, nicht selbst auf ihre Gültigkeit prüfen, nicht in den eignen Besitz verwandeln". [4]) Dies ist auch der Gedanke des berühmten Lessing'schen Satzes: „Zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Beweis, von notwendigen Vernunftwahrheiten werden" und der des Kantschen: „Dass ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube". Am tiefsten wird durch diese Auflösung der uralten Verschmelzung von Vernunft und Geschichte berührt und erschüttert „das Christentum, die am meisten historische aller Religionen". [5])

Aus dem geschichtlichen Charakter der Religionen folgt nun zugleich die Verschiedenheit ihrer Gestaltungen. Trotz dieser Verschiedenheit wird jede mit dem Anspruch alleiniger Gültigkeit auftreten. Jede wird für sich allein Offenbarung beanspruchen und sie für die andern leugnen. [6]) Will man aber auf wissenschaftlichem Wege ihre Mängel nachweisen, dann erklären sie das Forum der Wissenschaft für inkompetent, weil die Religion eine neue Welt bringe und sich an den ganzen Menschen wende, während die Wissenschaft den blossen Intellekt angehe, also für die Erfassung der Religion viel zu eng sei. Darum wurde dem Wissen der Glaube entgegengestellt, der sich durch den Widerspruch der Vernunft nicht anfechten lässt. Ja gerade dieser Widerspruch zeuge für den unvergleichlich übermenschlichen Charakter der neuen Wirklichkeit — credo quia absurdum! —. [7]) Und dabei haben die Religionen ein gewisses Recht auf ihrer Seite. Denn Wissenschaft und Kultur hängen eng zusammen und diese wiederum mit der jeweiligen Zeitlage. „Eine Religion auf Zeit aber,

---

[1]) Wahrh. S. 6. [2]) S. 7. [3]) S. 8. [4]) S. 35. [5]) S. 35. [6]) 312 ff. [7]) S. 307.

eine Religion abhängig von den Schicksalen der Durchschnittskultur, das wäre ein wunderlich Ding". [1])

Diese Überlegenheit der Religionen über die Wissenschaft kann freilich nur „für ihre Substanz zugestanden werden, für den sie erzeugenden geistigen Grundprozess mit seiner Tatsächlichkeit, nicht für die nähere Gestaltung, die sie in den geschichtlichen Verhältnissen" annehmen und annehmen müssen. [2]) Denn wenn Substanz und Existenz nicht geschieden werden, so bleibt die Religion im Bann des Anthropomorphismus und da dieses verfehlte existente Dasein auf das substanzielle projiciert wird, so erscheint leicht das Ganze der Religion ein blosses subjektives Gebilde als Rückstand einer früheren kindlichen Stufe [3]) — und dann tritt die Wissenschaft ungekürzt in ihr Recht. So wird besonders die Gottheit vermenschlicht! Sie wird ein menschenartiges Wesen mit menschlichen Zügen in höchster Potenz. Das Qualitative wird ins Quantitative verschoben. [4]) Die Gottesidee erscheint zu partikularistisch, weil die Religionen das Göttliche sich an einer besonderen Stelle und an einem besonderen Punkte offenbaren lassen. Man muss fragen, was da mit den Menschen vor jenem Zeitpunkt und neben jener besonderen Stelle ist, dass sie von der engeren Gemeinschaft ausgeschlossen sind. Damit wird aber die Gottesidee auch verzeitlicht; sie wird in die Zeit hineingezogen, wenn die Fülle der Gnade an einen bestimmten Zeitpunkt gebunden ist So scheint das Bild der Gottheit in den „historischen Religionen zu klein, zu menschlich zu werden"; der Begriff der Persönlichkeit schon, den alle Religionen festhalten, lässt sich einmal von bloss menschlicher Art nicht genügend befreien! Ueberhaupt sind die Vorstellungen der Religionen enge verwachsen mit dem älteren geozentrischen und anthropozentrischen Bild der Wirklichkeit [5])

Bei der geschichtlichen Gestaltung vermengt sich die Religion auch mit Spekulationen. [6]) Spekulativ ist die Art, wie sich die Religionen mit dem Leid in der Welt auseinandersetzen, wie sie bei der für eine kräftige Religion an sich nötigen Idee der Vorsehung den Tatbestand der Erfahrung und die Forderung des religiösen Glaubens miteinander vermengen und am nächsten Bild unbedingt das finden wollen, was erst nach grossen Umwälzungen möglich wird. Spekulativ sind die Theodiceen, welche das Leid als Werkzeug in Gottes Hand ansehen zur Besserung des Ganzen, als ob Leid immer und mit Sicherheit zur Besserung führte! Dass das Gute immer siege, ist ein Satz, den die Wirklichkeit tausendmal zu schanden macht; den Sieg dann jenseits zu postulieren ist spekulativ. [7])

---

[1]) Grundb. S. 301. [2]) S. 302. [3]) Wahrh. S. 160. [4]) S. 188; 309. [5]) S. 314 f. [6]) S. 186. [7]) S. 275 f.

Eine weitere Schwäche der positiven Religionen, die der Forderung des Geisteslebens nicht entspricht, ist ihre Einseitigkeit. Gewisse Seiten des menschlichen Lebens werden auf Kosten anderer verstärkt, die Religionen haben oft das jenseit ihrer Interessensphäre befindliche als minderwertig und gefährlich zurückgewiesen, so die wissenschaftliche Forschung als Gefahr für den Glauben, die Hochschätzung des staatlichen Lebens als Raub an der religiösen Gemeinschaft; sie erhöhen nur allzuoft kleinmenschliche Interessen und Affekte; es lässt sich nicht bestreiten, dass manches Böse (Hass, Herrschsucht, Heuchelei) erst durch sie geweckt und potenziert worden ist.[1]) Diess alles aber muss das Wirken der Religion schädigen zumal in einer so kritischen und skeptischen Zeit.[2])

Aber vielleicht trifft, was Eucken an den Religionen überhaupt bemängelt, bei dem Christentum nicht zu. Wir möchten es annehmen, wenn wir lesen, mit welcher Begeisterung und Hochschätzung er vom Christentum redet. „Herrliches und Treffendes sagt er zu seinem Ruhm; es gab und gibt Theologen, die vom Christentum nicht so hoch denken, wie Eucken.“ (Pöhlmann).

Wie urteilt er nun über das Christentum?[3]) Wenn er es auch nicht prinzipiell allen andern Religionen voranstellt,[4]) so ist es ihm doch die „Religion der Religionen“.[5]) Bei ihm findet er das, was auch seine Philosophie sucht und fordert: „eine neue Art des Seins, da die Persönlichkeit eine unvergleichliche Bedeutung zu gewinnen vermag“.[6]) „Es handelt sich dabei nicht um eine neue Lehre von der Welt, auch nicht um eine Summe von praktischen Vorschriften, auch nicht um eine neue Moral, sondern um ein von grund aus neues Leben“;[7]) „es bringt nicht bloss eine Förderung einzelner Kräfte des Geistes, sondern die Begründung eines durchaus charakteristischen Lebensganzen. Dieses neue Leben stürzt alle Götzenbilder der blossen Natur, es reisst den Geist los von der Natur und erhebt ihn zu einem reinen Beisichsein, es wagt gegen allen Widerspruch der Erscheinung die Entwickelung einer selbständigen Innenwelt. Herrischen Geistes vollzieht es die gewaltigste Revolution, welche die Geschichte der Menschheit kennt.“[8]) Weil im Christentum eine neue Welt zum Durchbruch kommt, darum ist sein Hervortreten der grösste Wendepunkt der menschlichen Geschichte. Es ist „tatsächlich die bewegende Macht der Weltgeschichte, die geistige Heimat der Mensch-

---

[1]) Wahrh. S. 317. [2]) Grundb. S. 305. [3]) Vergl. hiezu die Ausführungen in den „Lebensanschauungen gr. D.“ S. 137—290, die wir vorzüglich nennen, ohne durch dieses Epitheton unsere volle Zustimmung zu allem kundgeben zu wollen! [4]) Wahrh. S. 312. [5]) S. 15, 402. [6]) Grundb. S. 309. [7]) S. 306; Lebensansch. S. 137. [8]) Einheit S. 411.

heit geworden". [1]) So überragt es die andern Religionen an innerer Bewegung, an Weite und Tiefe. [2]) Auch wer es nicht vom Standpunkt des Gläubigen, sondern des Forschers betrachtet, muss ihm eine überragende Grösse zuerkennen; und zwar schon deswegen, weil es zu den Erlösungsreligionen gehört, die das Vermögen zum Guten bestreiten, und darum eine völlige Umwandlung, eine Neugeburt verlangen. „Die Gesetzesreligionen, so kulturfreundlich sie äusserlich sein mögen, innerlich sind sie von der weltgeschichtlichen Bewegung gerichtet und überwunden". [3]) Aber auch als Erlösungsreligion steht es weit über dem indischen Typus dieser Art, welchem die Erlösung eine Auflösung in nichts ist, und bei dem die Führer die Arbeit nicht abnehmen, sondern nur den Weg zeigen können. Im Christentum aber kommt Gott dem Menschen zu Hilfe durch Eröffnung des Reiches der Liebe, welches das Gesetz in die Gesinnung aufnimmt. [4]) Ferner überragt es die andern Religionen, weil es 2 Stufen in sich schliesst: den Glauben Jesu, das ist die Verkündung des Reiches Gottes auf Erden, einer neuen Welt der reinen Innerlichkeit des Gemüts, die den Menschen zu sich selbst kommen lässt und den Glauben der Gemeinde an Jesum, dessen Seele das „sühnende und erlösende Leiden, das Eintreten des Gottmenschen für die selbst zur Rettung unfähige Menschheit ist". Denn was hier gesagt wird, sind wirklich Gegensätze und Erfahrungen des Lebens, welche das Christentum in „weiterem Umfange aufgenommen, und welche es kräftiger vertreten hat, als irgend eine andere Religion". [5]) Auch das ist ein Vorzug des Christentums, dass es durch seine Verpflanzung auf griechischen und römischen Boden die nationale Enge abstreift. [6])

Vor allem aber überragt es die andern Religionen durch die es begründende Persönlichkeit Jesu. Wir können es uns nicht versagen, einige der herrlichen Worte anzuführen, welche Eucken über diese „überragende und beherrschende Persönlichkeit" geschrieben hat. [7]) „Es ist kaum möglich, den tiefen Eindruck, mit dem diese Persönlichkeit jedes unbefangene Gemüt ergreift, einigermassen in Begriffe umzusetzen." Ergreifend ist das „Schicksal dieser Persönlichkeit, das wir weniger in dem blutigen Tot finden, als in der grossen Einsamkeit, dem Mangel irgendwelches tieferen Verständnisses das ganze Leben hindurch. Aber die unsagbare Wehmut, die über dem Ganzen liegt, wird überwogen durch einen Heroismus neuer Art, der das Leid von innen her überwindet, und dessen Siegeskraft den sichersten Tatbeweis für die Wirklichkeit der neuen, dem Christentum eigentümlichen Welt erbringt". [8]) Wo

---

[1]) Lebensanschauungen S. 154. [2]) Wahrh. S. 11. [3]) S. 9; 402. [4]) S. 402 ff. [5]) S. 11 f. [6]) S. 14. [7]) Siehe Lebensansch. S. 154 f. bes. S. 173 f. [8]) Wahrh. S. 13.

kann man Schöneres über Christi Gestalt lesen als an folgender Stelle:[1]) „Vor allem wirkt die gerade in ihrer blossen Menschlichkeit wunderbare Gestalt Jesu. In ihr vollzieht sich eine völlige Umkehrung der bisherigen Welt: statt stolzer Geistesarbeit freudige Demut und reine Kindlichkeit, statt eines Abschüttelns des Leides ein Hindurchgehen durch das Leid, ja eine Seligkeit im Leide, statt einer Selbstgenügsamkeit des geisterfüllten Individuums eine dienende Liebe zu den Brüdern und der gemeinsame Aufbau eines Reiches Gottes auf Erden, statt einer sorglichen Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem eine innerste Einigung beider, statt der Begriffe und einer abstrakten Vernunft persönliches Tun und Sein. Damit ein Leben von Gemüt zu Gemüt, in Liebe und Vertrauen, eine neue Ordnung der Dinge jenseits aller Kultur, ein Reich der Barmherzigkeit, des Friedens und der Seligkeit, dem gegenüber alle blosse Kulturarbeit, auch als geistige, weit herabsinkt. In aller Milde und Weichheit aber ein ungeheurer Ernst, die Frage aller Fragen wird die Rettung der unsterblichen Seele". Welche Religion wollte solches von ihrem Stifter behaupten? Und wenn der Geist dieses göttlichen Menschen seine Stiftung durchweht, dann ist kein Zweifel möglich, sie überragt alle andern ihres Gleichen!

Aber dies alles gilt nur von der Substanz des Christentums, wie auch die Vorzüge der Religionen überhaupt auf die Substanz einzuschränken waren. Diese ist der unverlierbare Kern, der gegenüber aller Erweiterung der Natur beharrt. Es ist wahr, dass den gegenwärtigen Wissenschaften durch das Eindringen in die Naturgeheimnisse, durch das Hinausstreben in das Weltall das Naturbild sich ungeheuer gegen früher erweitert hat; aber soll damit eine Schranke für das Geistige geschaffen sein? Was hindert uns, dieses in dem gleichen Masse erweitert zu denken, da wir doch nur einen Ausschnitt von ihm kennen? Selbst wenn wir uns zur Anerkennung der Selbständigkeit der Natur gezwungen sehen und deshalb die Wunder verneinen müssen, so kann dies der Substanz des Christentums keinen Abbruch tun; sie gewinnt vielmehr durch den Verzicht auf sinnliche Wunder; denn der Mechanismus der Natur vermag seine eigenen Voraussetzungen nicht zu erklären; diese führen über ihn hinaus; dann aber gelangen wir zur Substanz des Geistes.[2])

Dagegen wird die existente Seite des Christentums von der neuen Wendung, deren Vertreter Eucken ist, mit vernichtender Schärfe getroffen.[3]) Die Frage nach dem Recht dieser Behauptung soll uns später beschäftigen; hier haben wir nur den Wider-

[1]) Grundb. S. 221. [2]) Wahrh. S. 406 ff; 411. [3]) S. 405.

spruch darzustellen, den Eucken dem Christentum entgegenbringt. Er ist zunächst durch die Art der Entstehung des Christentums bedingt. Wie alle Religionen ist es an einem bestimmten Zeitpunkt abgeschlossen und fest fixiert worden; so hat es Vieles, was den Stempel einer besonderen Zeit an sich trägt [1]). Und zwar ist es die antike Kultur, mit deren Hilfe jener Abschluss zustande kam; griechische und römische Einflüsse sind wirksam gewesen und haben dem Christentum eine Gestalt gegeben, die aus seinem Wesen selbst nicht folgte. [2]) Dazu kam noch, nicht zum Vorteil der Religion, dass jene antike Kultur einen vorläufigen Abschluss gefunden hatte, dass eine Zeit der Stagnation eingetreten war, dass also das ganze Feld der Religion verblieb. Infolge dessen entstand ein religiöses, ja kirchliches Lebenssystem, welches an geistiger Enge litt, die für andere Zeiten unverträglich war. Die Reformation hat dies erkannt und der Religion sowohl wie der Kultur mehr Selbständigkeit gegeben, aber auch sie ist unfertig geblieben, was die Bewegung der Neuzeit zu weiterer Befreiung erklärt. [3]) Eine Folge davon ist die Einseitigkeit des Christentums; es „lässt in seinen geschichtlichen Gestaltungen jene charackteristische Universalität, jene Auseinandersetzung mit der gesamten Wirklichkeit vermissen, die ein Lebenssystem fordern muss“. [4]) Es durchdringt nicht alles.

Indess der Widerspruch setzt schon ein bei der Auffassung des Stifters des Christentums. Wie es das Schicksal jedes grossen Religionsstifters ist, so ist auch er von den Seinigen über die Menschheit hinausgehoben und mehr und mehr Gott nahe gerückt worden, bis sie in ihm selbst Gott sahen. Psychologisch ist dies zu begreifen, aber es ist Mythologie. Es liegt ein starker intellektueller Widerspruch darin, dass man mit Christo und seinen Geschicken menschlich fühlen und ihn doch wieder als einen über alle Menschlichkeit erhöhten Gott verehren soll. [5]) Dieser Widerspruch durchdringt auch das religiöse Leben. Denn die dogmatische Dekretierung der Gottheit ist keineswegs eine lebendige Wirklichkeit geworden. Wir finden durchgehend den Dualismus vor, dass Christus in der dogmatischen Gedankenrichtung mehr als Gott, in der praktisch-ethischen Schätzung aber mehr als Mensch gewertet wird. Ein Mensch, der zugleich Gott ist, ist ein unver-

---

[1]) Wahrh. S. 400. [2]) Ebend. 15 f; 425 f; auch Einheit S. 65 (Das spätere Christentum bedeutet einen Triumph des griechischen Intellektualismus); ferner Grundbegr. S. 302 f. wo die Form des Christentums ein Produkt des anfänglichen Christentums und des kulturreichen Altertums genannt wird, und auch die Verfassung mit der Organisation des römischen Weltreiches in Zusammenhang gebracht wird. Aehnlich auch La relat. S. 165 u. Lebensanschauungen a. a. G. [3]) Wahrh. S. 17 ff; Grundb. S. 303 f. Lebensansch. S. 263 ff. [4]) Einh. S. 413. [5]) Wahrh. S. 316.

söhnlicher Widerspruch. Dazu kommt, dass sein Leiden, unter Voraussetzung der Gottheit, in einem ganz anderen Licht erscheint. Denn wer seine Herrscherwürde nur zeitweilig niederlegt, teilt nicht wirklich die Sorgen, Kämpfe und Zweifel der Menschen. Dem Leiden fehlt dann der Stachel, nämlich der Zweifel, ob nicht aller harte Kampf vergeblich und sinnlos sei.[1]) Somit darf Christus zwar Gegenstand menschlicher Verehrung sein, aber niemals göttlicher Anbetung, wie die Kirche will. „Nur das Göttliche selbst, vom Menschlichen auch nicht das Allergrösste darf Gegenstand des religiösen Glaubens werden“.[2]) Die Anrufung Christi im Gebet ist ein Abzug an der Verehrung, die Gott allein gebührt. Aus dem gleichen tiefen religiösen Affekt, aus dem heraus der Protestantismus den Heiligenkultus abgewiesen hat, müsste er auch jenen Kultus abweisen.[3])

Diese göttliche Verehrung musste dann das Dogma vom „leidenden Gott“ zur Folge haben. Wohl hat dieses Dogma einen berechtigten Kern. Unser Geistesleben ist gefangen gehalten von den hemmenden Netzen irdischen Daseins und nur die „Einsetzung eines völlig neuen Lebens durch überweltliche Macht kann Hilfe bringen.“ Jene erlösende Macht ist zu uns herabgestiegen und hebt uns zu sich empor. Aber sie wird es doch wohl kaum vermögen, ohne selbst in die Sphäre des Leides einzugehen und davon ergriffen zu werden. Die lehrhafte dogmatische Gestaltung dieser Erfahrung aber ist ein entschiedener Missgriff, welcher zu anthropomorphischen ja mythologischen Vorstellungen unerträglicher Art führt. Es kommt dabei zur Vorstellung der Vermittlung und Stellvertretung, welche wiederum in der Ohnmacht des Menschen ihre berechtigte Wurzel hat, aber eine Schädigung der Religion bedeutet. Im Grunde enthält diese Anschauung sogar einen Unglauben gegenüber der Grundwahrheit der Religion, welche die „unmittelbare Gegenwart der unendlichen Liebe und Gnade“ behauptet. „Alle dogmatische Formulierung solcher Grundwahrheiten wird unvermeidlich eine Rationalisierung, zugleich aber ein Behandeln des Problems aus den menschlichen Verhältnissen heraus und nach menschlichem Mass.“[4])

Mit Christi Gottheit aber hängt eng zusammen das Faktum des Auferstehungswunders, mit dem das Christentum zu stehen und zu fallen scheint. Gegen die Behauptung der leiblichen Auferstehung Christi, wie sie der Glaube von zwei Jahrtausenden und ohne Zweifel der der Apostel gewesen ist, erhebt sich indess die Wucht der Gegengründe von seiten der exakten Naturbegreifung und der historischen Kritik. Warum sollte die siegreiche Über-

---

[1]) Wahrh. S. 432. [2]) S. 377. [3]) S. 435. [4]) S. 362 f.

legenheit des Göttlichen nur für einen kleinen Kreis der Vertrauten und nicht auch für die Gegner und die Neutralen sich kundgegeben haben? „Es scheint also eine entgegenkommende Stimmung dazu gehört zu haben, damit die Jünger sahen, was sie zu sehen glaubten; damit aber tritt ein seelischer und subjektiver Faktor in Wirkung, dessen Vermögen schwer abzugrenzen ist.“ Dazu kommt, dass Zeiten grosser religiöser Aufregung überhaupt wenig geeignet sind zu objektiver Beobachtung. Aber abgesehen von dem allen, die leibliche Auferstehung ist ein historisch behauptetes Faktum und fällt als solches unter die Beurteilung aller historischer Fakta; und „die Anerkennung eines einzelnen historischen Faktums ist Sache des Wissens, nicht des Glaubens. Der Glaube kann nur auf solches gehen, was zeitloser Art ist.“ [1])

Was aber hier gegen das Auferstehungswunder gerichtet ist, gilt gegen den Wunderglauben innerhalb des kirchlichen Christentums überhaupt. „Das Christentum steigerte die ethischen Aufgaben zu einer Höhe, deren Erreichung seine natürliche Art durchaus verwehrt“; so schien kein anderer Ausweg zu bleiben als die Zuflucht zu einer wunderbaren Hilfe zu nehmen, statt einfach auf den Grundprozess des Lebens zurückzugehen. [2]) Dem Glauben aber mit greifbaren Wundern und Zeichen zu Hilfe kommen zu wollen, ist nur einer Mittelhöhe der Religion eigentümlich. Auf der Höhe religiösen Schaffens treten die Wunder zurück, wie auch Jesus von der bösen ehebrecherischen Art spricht, die nach Zeichen sucht; [3]) ja, jene Unterstützung des Glaubens setzt sich zu den Urhebern der geschichtlichen Religionen geradezu in Widerspruch. [4]) Von hier aus kommt Eucken auch zur Verwerfung alles dessen, was sakramentlichen Charakter an sich trägt. [5])

Dass aber derartige Verirrungen im Christentum solche Macht gewinnen konnten, ist der Dogmenlehre zuzuschreiben, welche mit autoritativer Anmassung ihre eigenen Wege ging, und für alle Behauptungen „Glauben“ forderte, ohne zu fragen, was die Aussage — z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit, die doch nur von einem Bruchteil verstanden werden könne! — für das religiöse Leben bedeute. Nein, die Hauptsache der religiösen Gemeinschaft muss die Pflege des neuen Lebens sein. Erst dann kommt die Fixierung des Gedankenkreises in fest niedergelegten Dogmen. [6])

So ist es also die Meinung Euckens, dass auch im Christentum allzuviel Zeitliches und Vergängliches das Ewige überwuchert

---

[1]) Wahrh. S. 408 ff. [2]) S. 130. [3]) S. 396. [4]) Einh. S. 467; s. auch La relat. S. 167. [5]) Wahrh. S. 419 f. [6]) S. 368 f.; vergl. aber dagegen, wie anderwärts von den christlichen Dogmen mit hoher Achtung gesprochen wird; so Wahrh. S. 431.

habe. Dabei ist die Gefahr gross, dass dadurch der Rest von echtem Geistesleben, der im Menschen noch vorhanden ist, erstickt werde. So bedarf die Existenzform des Christentums, die durch die neue Wendung so sehr getroffen wird, einer durchgreifenden Änderung.

Betrachten wir nun das Gebäude, welches Eucken aufrichtet. Wir wollen uns gern unter sein schützendes Dach stellen, wenn sein Grund sicherer und fester ist, als die Säulen des Tempels, den die historischen Religionen darstellen.

II. Die Begründung der Religion.

Der Mensch wird durch das Zusammenwirken zweier Faktoren der Religion entgegengeführt. Diese sind: eine tiefe Empfindung der Widersprüche im Leben, der Widerstände der Welt, des Ungenügenden dessen, was die Kultur bietet[1]) und dann eine „unbeugsame Energie gegenüber den Widerständen bis zur Erringung einer neuen Welt". „Der Antrieb zur Religion verlöre alle Kraft, die Religion selbst alle Notwendigkeit, wäre im Ganzen des Weltbestandes alles glatt und klar".[2]) In dem angedeuteten Widerspruch liegt die Notwendigkeit, eine Überwelt aufzusuchen.[3]) Sie muss die Lösung und die Rettung bringen, wenn noch eine Rettung möglich ist, ohne die allerdings der Mensch sich in verzweifelter Resignation selbst aufgeben müsste. Wo nun eine Überwelt in unser Leben hereinragt, und nur an diesem Punkt, ist Religion vorhanden.[4]) Wohl wird das Dasein einer Überwelt heutzutage vielfach energisch bestritten und die ganze Frage als mittelalterliche Anschauungsweise verächtlich abgetan. Allein dies ist nichts weiter als eine Behauptung, welche den Wahrheitsbeweis noch erst zu erbringen hätte. So ist es uns also immer noch erlaubt, nach einer Überwelt zu fragen und zu suchen. Sollten wir dabei zur Anerkennung ihres Daseins geführt werden, so stünden wir dann an der Pforte der Religion, wenn auch nur einer Religion universaler Art.

Hiemit ist der Gang dieses Abschnittes vorgezeichnet. Wir haben zunächst die Widersprüche im Leben aufzuzeigen, und dann nach den höheren Regionen einer Überwelt auszuschauen, wo jene Dissonanzen in wohltuender, religiös stimmender Harmonie ausklingen.[5])

a) Die Widersprüche des Lebens, als Voraussetzung.

Wie wir in der Welt überhaupt den Gegensatz von Körperlichem und Seelischem zu konstatieren haben, so sind auch inner-

[1]) Wahrh. S. 200; 213; La relat. S. 174. [2]) Wahrh. S. 235. [3]) S. 157. [4]) S. 59. [5]) Vergl. zu den folgenden Ausführungen die in Wahrh. mit S. 65 beginnende Darlegung, welche — allerdings häufig nicht ihrem Wortlaute nach — zu Grunde gelegt wurde!

halb unserer Seele selbst die beiden Stufen von Natur und Geist zu unterscheiden.[1] Jene ist eine eigentümliche Fortsetzung der uns äusserlich umgebenden sinnlichen Natur mit ihrem Nebeneinander. Denn es ist richtig, dass das menschliche Handeln zunächst von der Selbsterhaltung getrieben wird, als vom zunächst Liegenden; dass der Inhalt unseres Lebens zunächst aus den äusseren Beziehungen und Berührungen geschöpft ist: Erscheinungen, welche parallel der mechanischen Begreifung der Naturvorgänge laufen, die auf Stoss und Gegenstoss beruhen. Der Determinismus hat hier sein Recht; und seine Begründung können wir uns für diese Seite des Seelenlebens aneignen.

Aber „neben dieser Art des Lebens, wenn sie auch die geschichtlichen Anfänge und jetzt noch den Durchschnitt beherrscht, entwickelt sich ein neues Sein mit anderer Gestalt und anderer Richtung“.[2] Es lässt sich nämlich nicht leugnen, dass das menschliche Tun doch auch über die blosse Selbstbehauptung hinausreicht und auf das Wohl anderer gerichtet ist. Es entstehen innerhalb der Menschheit gesonderte Kreise und Gemeinschaften, die das Individuum für ihre Zwecke so sehr zu gewinnen vermögen, dass es sich völlig aufopfert, ohne dass dabei irgend eine selbstische Absicht im Spiele ist. Geistige Arbeit, die schönen Künste, ideale Bestrebungen nehmen den Menschen gefangen, ohne dass erst seine egoistischen Instinkte geweckt werden müssten. Kurzum, der Mensch ist nicht bloss an den sinnlichen Eindruck mit seiner mechanischen Wirkung gebunden, sondern er kann auch über den Objekten stehen und sie beherrschen. Er kann die grösseren Zusammenhänge, welche überhaupt der sinnlichen Empfindung entrückt sind, innerlich vergegenwärtigen durch die Gedankenarbeit. So angesehen ist unser Geist gleichsam das Grössere, er strebt über den Berührungspunkt hinaus und sucht das Ganze zu beherrschen und an sich zu ziehen. Wohl haftet für uns an dem Gegenstand ein Zwang, an seiner Natur hat unsere Willkür eine Grenze; aber dieser Zwang der Sache wirkt nicht mit physischem Druck, ja wir empfinden ihn gar nicht, weil sich unsere Tätigkeit ihm spontan akkommodiert; hat sie doch aus freien Stücken den Gegenstand, so wie er ist, sich zum Objekt gewählt. Jener Zwang „bestätigt also die Freiheit, indem er sie aufzuheben scheint“. Es ist doch klar, dass sich alle Forschung der Notwendigkeit der Sache unterwerfen muss, und wenn es ihr um Wahrheit zu tun ist, dann kann sie es niemals als Zwang verspüren. Von „Wahrheit“ reden wir. Diesen Begriff gibt es auch erst bei der zweiten Stufe des Seelenlebens, auch den des Guten, auch den Gedanken der Pflicht; hier nur ist es verständlich, wie wir

[1]) Siehe dazu auch Kampf S. 202 ff. [2]) Wahrh. S. 67.

uns Ziele vorhalten können! So ist darüber kein Zweifel mehr, dass „unser Seelenleben nicht bloss eine von der Natur überkommene Bewegung weiterführt, sondern dass es eine neue Art der Wirklichkeit zu erkennen gibt.“ Unser Leben „enthält zwei Stufen grundverschiedener Art.“ [1]) Darauf ist es zurückzuführen, wenn wir jeden einfachen Akt menschlicher Betätigung in ein funktionelles und pragmatisches Geschehen zerlegen müssen. Wenn der Materialismus recht hätte, wonach alles auf Druck und Gegendruck ohne innerliche Selbsttätigkeit erfolgt, dann könnte es nur pragmatisches Geschehen geben; das funktionelle aber weist auf eine Selbsttätigkeit und Verinnerlichung hin.

Diese Zweiseitigkeit des Seelenlebens brauchte uns aber nicht weiter zu irritieren, wenn sich nicht das Geistige als das Überlegene und zur Herrschaft Berufene gäbe, während es sich in Wirklichkeit mit einem bescheidenen Platz begnügen muss. Es ist und bleibt an die Natur des Menschen gebunden und scheint sie, wie der Materialismus behauptet, als ein blosser Anhang zu begleiten. Dies zeigt besonders deutlich die Moral. Es ist gewiss, dass sie, so weit sonst die Auffassungen derselben auseinandergehen mögen, immer eine Einschränkung jenes selbstischen Triebes, eine Unterwerfung unter allgemeine Normen fordert. Entspricht aber dem die Wirklichkeit immer? Durchaus nicht! Denn die Organisationen gewinnen die Menschen oft nur, soferne sie Vorteile versprechen und Nachteile drohen. Auch die Religionen schlagen die moralische Leistung des Menschen gering an. Selbst die optimistischen Gesetzesreligionen halten zur Unterstützung ihrer idealen Forderungen Lohn und Strafe vor. Wenn dann in grossen Augenblicken die Individuen und die Völker sich frei machen von jenen egoistischen Trieben und Beweggründen, so wird dieses als etwas Wunderbares angestaunt. Ist aber das nicht ein Beweis der Ohnmacht der geistigen Triebkräfte? Und doch hört der Mensch nicht auf, den Bestand der letzteren zu behaupten und vorauszusetzen. Denn er will jenen unzulänglichen Zustand nicht anerkennen; er würde sich schämen, ihn zugestehen zu müssen; er will sich in besserem Lichte zeigen. Mag dadurch Heuchelei entstehen und „jene Schauspielerei nach aussen und innen, die von alters her den bitteren Spott der Satiriker, den glühenden Zorn der Wahrheitsfreunde, den tiefen Schmerz der ethischen Naturen erregt hat“, wir werden damit doch zugleich auf ein Problem und auf einen unerträglichen Widerspruch des Lebens geführt. Warum scheuen wir uns, eine naturnotwendige Tatsächlichkeit anzuerkennen und zuzugestehen, gegen die wir, wenn die Voraussetzungen richtig sind, nichts vermögen? [2])

[1]) Wahrh. S. 70. [2]) Siehe auch Kampf S. 221 f.

Die gleiche Erfahrung machen mir, wenn wir das Erkenntnisstreben, das Denken untersuchen. Dieses will „die eigene Wahrheit der Dinge jenseit der blossen Eindrücke, welche die Seele in Empfindungen umsetzt und in Vorstellungen niederlegt." Aber wie kann dieses erreicht werden? Das Subjekt bleibt immer bei sich selbst, kann den eigenen Kreis nicht durchbrechen und sich in das Objekt nicht versetzen. Wir beschäftigen uns nur mit unseren Vorstellungen, unseren Bildern von den Dingen. So bleibt zwischen uns und der Wirklichkeit eine Kluft bestehen, was den Begriff der Wahrheit zum schwersten der Probleme macht, wie schon seine Geschichte zeigt. Die Wissenschaft im gemeinen Leben muss sich mit einem unentbehrlichen Kompromiss behelfen, welcher das Hauptproblem nicht zu lösen vermag und es nicht zu einem wirklichen „Erkennen", sondern bestenfalls nur zu einem „Wissen" bringt.

Noch mehr zeigt sich das geistige Unvermögen beim Handeln. Wir können unserer Natur nach nicht handeln ohne Beweggründe, die sich nach den auf das eigene Wohl abzielenden Gütern bemessen. Diese aber bestehen in Lust und Unlust, welche zuerst roh sinnlich auftreten, dann aber, bei fortgeschrittener Kultur, in verfeinerter Gestalt, aber auch so noch vorhanden sind. Selbst irgend eine uneigennützige Handlung, mit der wir das Wohl anderer zu fördern vermeinen, verheisst vielleicht eben doch Freude! Ein Durchbrechen dieser Enge, eine Versetzung in ein „überindividuelles und übersubjektives Handeln" ist uns unmöglich. Die Moral aber fordert es unbedingt. So stehen wir vor dem Problem: „Das erscheint als zwingend und notwendig, über dessen Unmöglichkeit kein Zweifel war!"

Diese Rätsel und diese Widersprüche aufzulösen, haben sich Jahrtausende als Aufgabe gestellt. Wir wollen hier nur davon reden, wie das 19. Jahrhundert versucht hat, den Widerstreit zwischen Natur und Geist in unserer Seele durch den Gedanken einer geschichtlich-gesellschaftlichen Kultur zu überwinden. [1]) Das Zusammensein der Menschen scheine fähig, das geistige Vermögen zu erzeugen. Es ist nicht zu leugnen, dass die Summierung in der Gesellschaft und die Ansammlung in der Geschichte vieles zu stande bringt, was die Kraft des Einzelnen und das Vermögen des Augenblickes weit übersteigt. Aber es ist unmöglich, das Dasein des Geisteslebens daraus abzuleiten. Denn soll jene Summierung das Geistesleben von Grund aus hervorbringen, so darf es nicht von vorneherein schon ein geistiges Element enthalten, weil dies eine petitio principii wäre. Es würde

[1]) Siehe dazu auch Kampf S. 231 f.

vorausgesetzt, was erst entwickelt werden sollte. Vielmehr müssen die Kräfte, die in Betracht kommen, bloss dem Bereiche der **Natur** angehören und auch ihre Anwendung muss gemäss der Ordnung der Natur vor sich gehen. Wir haben aber dann weiter nichts, als ein Zusammentreffen der Elemente im räumlichen Nebeneinander. Mögen die Erfolge und Gewinne noch so gross sein, sie bleiben innerhalb fester und deutlicher Schranken. Zu etwas wesentlich Neuem können sie nicht führen. „Alles Menschliche sei noch so summiert und potenziert, wir kommen damit nur immer weiter ins bloss-Menschliche hinein, erringen kein Übermenschliches, gewinnen kein neues Wesen, kein neues Grundverhältnis zur Wirklichkeit“.[1] Wenn es mit der „Summierung der Vernunft“, der man allerdings auch eine „Summierung der Unvernunft“ gegenüber gestellt hat, seine Richtigkeit hat, dann müssen eben noch andere Kräfte im Spiele gewesen sein. So bald also die Gesellschaft mehr sein will als ein natürlicher Mechanismus, so bedarf sie zu ihrer eigenen Erklärung, was sie selbst erst aufbringen wollte. Ähnlich steht es mit der Geschichte. Diese Ableitung des Geisteslebens begeht also einen Zirkel; es wird vorausgesetzt, was bewiesen werden soll. Ja, sehen wir das Schaffen grosser Geister an, so lässt es sich durchaus nicht aus dem „Milieu“ erklären, dem sie etwa Anregung und Richtung entnehmen, von dem sie getragen würden, da sie sich vielmehr meist mit Not und Mühe einen Platz erringen und gegen ihre Zeit im Kampfe liegen müssen.

Wo finden wir aber dann eine Lösung des unerträglichen Zwiespaltes? Wir wollen versuchen eine Antwort zu geben.

Es ist vor allem falsch, den Menschen als eine besondere Existenz gegenüber dem grossen All, gegenüber einer draussen befindlichen Welt anzusehen. Damit würde von vorneherein zwischen ihm und ihr eine Schranke gesetzt, die unmöglich überschritten werden könnte. Ein Erkennen, welches eine innerliche Aneignung der fremdem Welt bedeutet, wäre dabei undenkbar. Dagegen soll nun im Folgenden bewiesen werden, dass der Mensch in gewissem Sinne an einem Allleben teil hat; oder deutlicher, dass sein Leben ein Stück des im All wogenden Lebens ist. Trifft dies zu, dann ist die ausser ihm befindliche Welt nicht mehr eine fremde, sondern eine verwandte. Wenn er sie im Erkennen sucht, dann ist es sein eigenes Wesen, das er dort findet. So ist dann der sonst unüberwindliche Gegensatz von Subjekt und Objekt nur ein Stück eines umfassenderen Seins. Von dieser höheren Warte aus ist er zu besiegen.

Dass der Mensch einem weiteren Zusammenhang angehört und von dem kleinen ohnmächtigen „Ich“ sich befreien muss, be-

---

[1]) Wahrh. S. 85.

zeugt zunächst die Tatsache der Moral. Sie stellt dem „Nützlichen“ ein „Gutes“ gegenüber, dem „Schädlichen“ ein „Schlechtes“. Diese höheren Begriffe von der Gewohnheit herleiten zu wollen, führt nicht zum Ziel, da „gewohnheitsmässiges“ Handeln niemals ein „moralisches“ sein kann; dies sagt uns schon das moralische Urteil, die Stimme des Gewissens, welches trotz aller Wegdeutungsversuche niemals als leeres Phantom angesehen werden kann. Sonst würde nicht die allgemeine Verwerfung einer Handlung den Vollbringer derselben ängstigen und bedrücken, ihre Billigung aber bestärken und erheben. Selbst in der Völkergeschichte, bei den Weltfragen ist es nicht anders. Die Frage nach Recht und Unrecht ist hier durchaus nicht ausgeschaltet, sie wirkt auf die Gemüter; und wo Unrecht geschieht, da ist man eifrig beflissen, dem den Schein des Rechts zu geben. Es ist bedeutsam, dass solche Beurteilung überhaupt aufkommt und Macht ausübt. Könnten wir alle Symptome eines moralischen Wirkens in der Welt zusammenfassen und genau herausheben, wir kämen zu dem Schluss, dass es in scheinbarer Schwäche eine gewaltige Macht und in scheinbarer Fremdheit doch eine Kraft unseres eigenen Lebens sei. Wäre das „Ich“ weiter nichts, als ein Stück in dem Zusammenhang der Dinge, von diesen getragen und getrieben, dann könnte es nur unter dem Einfluss ihrer Gesetze stehen; so aber hat es sie in das „eigene Wollen“ aufgenommen; die Enge ist zersprengt; das „Ich“ gehört einem viel weiteren Zusammenhange an. [1])

Nicht anders ist es, wenn wir an das denken, was man unter dem Begriff der „Kultur“ zusammenfasst. Man kann nicht sagen, dass uns das Ganze der Kultur glücklicher im Sinne von Zufriedenheit und Wohlbefinden gemacht hätte. Und doch gewinnt sie eine Macht über uns und zwingt uns in ihren Dienst. Es muss doch eine Notwendigkeit in unserer eigenen Natur liegen, sonst könnte uns das alles nicht berühren. [2])

Ferner lässt uns die Erfahrung, welche auf unser Vorstellen einwirkt, durchaus nicht kalt und gleichgültig. Wir wollen die Eindrücke nachher bewältigen, sie durch Begriffe meistern, wollen weiter nachgehen bis in die Tiefe. So strebt das „Ich“ über sich hinaus und sein Wesen ist nicht so einfach; etwas Rätselhaftes, weiter Angelegtes ist in ihm enthalten. Unser Wesen muss also umfassender sein, als jene erste Lage es zeigt.

Einen Schritt weiter führt die Erwägung, wie die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, zwischen „Innerem und Äusserem“

---

[1]) Siehe: Einh. S. 379; 384; 464: La rel. S. 174; Kampf S. 1 ff. [2]) Siehe: Einheit S. 376 f; „Ideen in der Geschichte“, „Energiern“: Grundb. S. 53 f; Kampf 99 f; 173 f; 197.

überwunden wird. Es geschieht zunächst durch das logische Denken. Begriff, Urteil, Kausalverbindung sind unmöglich, wenn wir uns nicht in die Sache, den Gegenstand, das Objekt hineinversetzen. Damit aber sind wir über den sinnlichen Eindruck, welcher aus der blossen Berührung der Elemente entsteht, hinausgegangen; denn die Erfahrung an sich, ohne Denkarbeit gibt weder einen Begriff, noch die Möglichkeit eines Urteils, noch die Notwendigkeit einer Kausalverbindung an die Hand. Diese Beherrschung des Objekts macht sodann erst „Arbeit" möglich. Darunter ist nicht die blosse Betätigung in Arbeit, welche zunächst als drückende Last empfunden werden müsste, zu verstehen, sondern innere in sich aufgenommene Arbeit, die unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt, so dass sie als ein Stück von uns erscheint. Weil sie uns innerlich zu fesseln vermag, gewinnen wir sie lieb, bringen ihr Opfer, geschieht sie aus Freiheit und Freude, wird sie Selbstzweck. Ohne solche aus dem „Insichziehen des Gegenstandes" entspringende innere Arbeit wäre keine Kunst und keine Wissenschaft möglich, höchstens ein seelenloses Konstatieren und Registrieren.

Indem sich nun das Gebiet der so geschilderten Arbeit erweitert, stellt sich uns der „Beruf" dar, durch den ein Stück Wirklichkeit beherrscht und angeeignet wird; und diesen wiederum, dem Bisherigen analog, auf die ganze Menschheit ausdehnend haben wir von einer „Arbeitswelt", einem „Arbeitsreich" [1]) zu reden, welches sich die Menschheit im Laufe der Zeit aus der fremden Welt durch Verinnerlichung derselben allmählich bereitet. Die Aufnahme des Gegenstandes in den Lebensprozess wird sodann noch gradweise bis zur völligen Überwindung des Gegensatzes auf der Stufe der Arbeit gesteigert, die wir „Schaffen" nennen, und die vornehmlich in der Kunst eine Heimstätte hat, ferner bei dem Verhältnis von Mensch zu Mensch, wo das Schaffen ein Gegenstück in der „Liebe" hat. Hier wird zugleich das Subjekt durch das Objekt erhöht, es wächst an jenem. Am deutlichsten wird uns dies am „Werke", der Verkörperung von Arbeit und Schaffen. Das Werk ist nicht als ein draussen ausgebreitetes, sondern als innerlich gegenwärtiges zu verstehen. Da bildet sich zuerst in voraneilendem Entwurfe ein Kern, eine Idee, welche das ganze als Einheitspunkt beherrscht. Um diesen Mittelpunkt schiesst Weiteres zusammen und es wird ein Entwurf, der wie ein selbständiges Wesen vor unserm Denken steht. Es ist aber durchaus nicht das Abbilden eines um uns Vorhandenen Äusseren, oder auch ein blosses Herausstellen eines bei sich fertigen Innern, sondern im Werke arbeitet sich der Mensch erst selbst in die Höhe, ja darin findet er erst sein Wesen. Freilich darf dann das Werk nicht verein-

[1]) Siehe Prol. S. 45 ff.

zelt bleiben, sondern ein „Lebenswerk" muss die ganze Mannigfaltigkeit umspannen, und auch dieses, wieder erweitert, muss die ganze Menschheit umfassen. Dann werden die Zeiten beherrscht von „Ideen" oder besser von „Energieen" [1]) und das Subjekt ist nicht mehr ein Element im Zusammenhang der Dinge, das durch seine natürlich-egoistischen Triebe beherrscht wird, sondern neue Affekte, hinter denen nicht mehr das kleine „Ich" steht, bestimmen es. Ein neues Leben kommt auf, welches jenseits des unmittelbaren Bewusstseins seinen Grund hat und darum eine transzendente Form aufweist. Dies ist das mentale Seelenleben im Gegensatz zum unmittelbaren. Da sich dies nicht aus natürlichen Zusammenhängen erklären lässt, so weist es auf grössere Zusammenhänge hinaus und bezeugt uns, dass wir „im Grunde mehr erleben, als wir im unmittelbaren Bewusstsein zu erleben scheinen". [2])

Blosse Kultur ist das nicht; denn die Kultur würde sich zersplittern in eine wissenschaftliche, künstlerische, technische, religiöse, wenn nicht eine überlegene Einheit jenseit der blossen Kultur vorhanden wäre. Oder es würden die Fragen entstehen, woher in Zeiten, wo die Kultur in Zweifel und Erschütterung geriet, die höhere Instanz, vor welcher sie sich rechtfertigen muss? Und wie käme es, dass das moderne Leben in dem Begriff der Persönlichkeit über die Kultur hinausstrebt?

Wir werden vielmehr von allen Richtungen her notwendig zur Annahme einer selbständigen Geisteswelt als der axiomatischen Voraussetzung aller Bewegung zur Geistigkeit getrieben. Wir sehen Kräfte wirken und Ziele erstreben, deren Woher und Wohin unerklärlich bliebe, wenn nicht schliesslich alles in ein „Gesamtleben einmündete, dessen Inhalt und Ziel in seiner eigenen Verwirklichung liegt".

Es ist klar, dass bei Voraussetzung dieses selbständigen Geisteslebens, dieser neuen Zusammenhänge, das Bild des Menschen sich gar sehr verschiebt. Seine Stellung scheint stark erniedrigt; denn für sich allein ist er nichts; er ist nur etwas, sofern er an jenem Ganzen teilhat; auch das Bild von der Welt und der Lebensarbeit wird ein völlig anderes. Aber darum handelt es sich für uns nicht; es genügt nachzuweisen, dass eine selbständige Geisteswelt vorhanden ist, und es gilt zu betonen, dass dieses Geistesleben einer Überwelt angehört. Wenn auch der Glaube an eine Überwelt in Misskredit gekommen ist, wir müssen ihn wieder zur Geltung bringen, wir können von ihm nicht lassen. War doch schon die Tatsache der Moral für alle grossen Moralisten [3]) wie

---

[1]) Kampf S. 99. [2]) Wahrh. S. 114. [3]) so Plato, Augustin, Spinoza, Kant.

ein Gewinn eines neuen Wesens. „Überall da, wo echtes moralisches Leben eine Macht wurde, fühlten sich die Handelnden in unsichtbare Zusammenhänge versetzt und von der Kraft dieser Zusammenhänge getragen!“ [1]) Und dass vor allem auch das „Schaffen“ auf eine Überwelt hinweist, dafür legt wenigstens der Umstand Zeugnis ab, dass alle schöpferischen Geister das Gelingen des Werkes als einen Ausfluss einer überlegenen Ordnung, als eine Gabe höherer Gewalten verstanden haben; alles echte Schaffen durchdringt die Gesinnung tiefer Ehrfurcht und freudigen Dankes.

Überhaupt der ganze Lebensprozess des Menschen tendiert nach einer höheren Welt und hat an ihr teil. Denn die umfassende Einheit, welche mit unwiderstehlichem Drang erstrebt wird, gibt es nirgends im Reiche der Erfahrung mit ihrer Vielheit. Auch die Selbsttätigkeit, Unmittelbarkeit, Unendlichkeit ist der Erfahrungswelt fremd, die nur ein vermitteltes, bedingtes, begrenztes Leben kennt. Und erst die Innerlichkeit! Wer sie aus den natürlichen Zusammenhängen ableiten wollte (aus Geschichte und Gesellschaft), der setzt sie unversehens voraus. Alles führt zu einer Überwelt hin; die letzte Begründung der Geistigkeit wird „über alles menschliche Dasein hinaus in eine intellegible Welt verlegt!“ [2])

---

[1]) Wahrh. S. 134. [2]) Einh. S. 486. Der Plan unserer Arbeit gestattet es, andere ausser den schon benützten, von Eucken zur Darstellung der oben behandelten „Voraussetzungen“ neu geprägte Termini (s. daz. auch Prol. S. 2, 20, 51, 60, 65, 74, 79, 81, 97, ferner Kampf S. 82 u. a.) kurz in einer Anmerkung zu registrieren. Er redet von einem „Inbegriff des Geisteslebens“, um einen „sowohl über das Befinden der Individuen als über reflektierende Betrachtung hinausgehenden natürlichen Zusammenhalt des Geschehens zu fixieren;“ denkt man mehr an die Aktivität dieses Inbegriffs, so ist es ein „Innengeschehen“ oder eine „Innensicht“; sie wollen ein zusammenhaltendes und zusammenwirkendes Geschehen im Reiche des Geistes festhalten, welches über das Befinden der Individuen hinausgeht. Desgleichen will die neue Art selbständigen Geschehens der Begriff „Volltat“ zum Ausdruck bringen, ein das Pragmatische und Funktionelle zusammenfassender Akt; die Volltat ist „belebende Tathandlung“, die hinter das Bewusstsein zu verlegen ist, die schaffende Werkstätte auf tieferem Grunde. Sofern diese „Tathandlungen“ in mannigfachen Erscheinungen zu einem Ganzen sich zusammen ordnen, heissen sie ein „Syntagma“ im Gegensatz zu der sonst gebräuchlichen und als Produkt reflektierender Begriffsbildung missverständlichen Bezeichnung „System“. Jenes ist vielmehr ein System von tatsächlichem Geschehen, nicht sofern es nachträglich durch unsere Geistesarbeit als solches erkannt und konstruiert wird, sondern sofern es überall hin wirkt und alles mit seiner Kraft durchdringt. „Gemeinsame Taten, Volltaten des universellen Lebens“ sind nähere Bestimmungen desselben. Ein „System der Wesensbildung“ ist es, sofern dadurch das substantielle Geistesleben als das unser Dasein durchdringende und belebende bezeichnet werden soll.

b) Universale Religion.

Mit den letzten Ausführungen ist die Brücke zur Religion geschlagen. Denn zu ihrem Wesen — die Religion im allgemeinsten Sinn genommen — gehört es, dass sie der nächsten Welt eine andere Art des Seins, eine neue überlegene Ordnung der Dinge entgegenhält. Religion ist nicht möglich ohne Zweiheit der Welten. Allein es darf bei blosser Anerkennung dieser höheren Ordnung nicht bleiben. Das ergäbe noch keine Religion; vielmehr muss diese Ordnung in unser Leben hereinragen und wirksam sein, muss es bestimmen. Also, keine Reliogin ohne eine lebendige Gegenwart der höheren Welt in unserem eigenen Bereich. Aus den bisherigen Darlegungen aber erhellt, dass eben damit ein unlösbarer Zwiespalt gegeben ist, aus dem der Mensch von selbst nicht herausfindet. Soll er es doch, dann kann es nur geschehen, wenn ihm die selbständige Geistigkeit mit ursprünglichen Kräften zu Hilfe kommt, indem sie in sein Leben direkt hineinragt. Das wäre aber dann die Erweisung einer das gegebene Dasein durchbrechenden überweltlichen Ordnung; und damit hätten wir die Wurzel und den Grund der Religion gefunden. Allerdings trüge die Religion in diesem Stadium zunächst nur einen durchaus universalen Charakter; denn es gilt hier doch nicht, durch das Eintreten der neuen Welt diese oder jene Seite des Geisteslebens zu fördern, sondern „das Geistesleben als Ganzes im menschlichen Kreise aufrecht zu erhalten, vor drohender Zerstörung zu bewahren;“ will dies die Religion, so darf sie sich nicht als Sondergebiet vom übrigen Leben abschliessen. Erst von der universalen aus könnte man dann zur charakteristischen fortschreiten.

Zunächst ist also nachzuweisen, dass das weltüberlegene Leben im menschlichen Kreise in der Tat wirksam ist.

Es ist ein grosses Verdienst Euckens, dass er, sich der Spekulation möglichst enthaltend, seine Deduktionen an der Hand der Erfahrung geben möchte. Aber eben hierin liegt auch für den beabsichtigten Nachweis eine grosse Schwierigkeit. Denn ein fertiges Datum kann das postulierte Leben nicht sein, sonst gehörte es dem Erfahrungsbestande innerhalb unsers Daseins schon an und der vorhin aufgezeigte Widerspruch wäre unmöglich; wir brauchten dann die gegebene Lage, den ersten Anblick der Dinge nicht zu überschreiten. Die Sache ist nun aber derart gelagert, dass jenes Leben den Menschen zwar sehr nahe berührt und in sein Leben hineinreicht, aber ihm noch nicht völlig angehört. Die völlige Aneignung, das Wachsen jenes Lebens innerhalb des menschlichen

Kreises ist Sache des Lebensprozesses selbst. Doch die Bewegung dorthin, das Hereinragen in unser Leben ist ein Stück der Erfahrung, welches aufgewiesen werden kann. Denn trotz allen Gegendruckes der Aussenwelt regt sich im Menschen irgendwelches selbständiges Geistesleben und zwar ist es nicht bloss Wirkung und Folge, sondern es bricht mit ursprünglicher Kraft durch.

Als Beweis hiefür mag zunächst der Widerstand gelten, den das Durchschnittsleben, welches die Geistigkeit als untergeordnet und bloss anhängend behandelt, im engen Kreise des Menschen findet. Fast gegen den eigenen Willen empfindet der Mensch diese Leere. Das Tribunal, von welchem dieses Urteil ausgeht, kann doch seinem Wesen nach nicht selbst der Sphäre angehören, über welche es urteilt.

Ein weiterer Beweis ist die Erhebung des Menschen zur „Persönlichkeit". Eine blosse Zusammenfassung vorhandenen Lebens kann dies nicht sein, weil eine solche Zusammenfassung nichts wesentlich Neues hervorbringen könnte, sondern vielmehr nur die Natur des Menschen verstärken, das schon Vorhandene, die Selbstsucht steigern müsste. „Persönlichkeit" ist vielmehr „die Verbindung echtgeistigen Lebens zur Einheit", welches dadurch im menschlichen Dasein einen festen Kern erhält.

Ein Beweis ist ferner die Form, wie sich unser Leben in geistigen Dingen bewegt. Sie bezeugt den Eintritt emporziehender Kräfte. Denn diese Bewegung ist „kein ruhiges sicheres Vorwärtsgehen, sondern ein Kämpfen und Ringen, ein Bilden von Höhepunkten aus und ein Sichemporringen zu ihnen, oft auch ein Zurücksinken". Das setzt doch einen Antrieb voraus, der das Ganze beherrschen will, und der darum in höherer Lage zu suchen ist, als welcher unser Dasein angehört.

Ein Beweis ist die Tatsache der Kulturbildung, welche sich dem Naturstand entgegensetzt. Das darin sich erweisende geistige Leben wird immer wieder von dort her erzeugt, sonst würde es sich bei der Wucht der Gegenwirkungen nicht erhalten. Damit nahe verwandt ist das Hin- und Hergehen, das Steigen und Fallen, das Vordringen und Stocken des geistigen Seins in der Geschichte der Menschheit. Denn echte Geistigkeit und blossmenschliche Lebensführung bekämpfen sich unablässig.

Ein Beweis ist die Macht der schon früher erwähnten Energieen und Lebenskonzentrationen, für welche die Zeit mit Einsetzung aller Kraft kämpft und alle Opfer bringt.

„So ist echtgeistiges Leben auch im Bereiche der Menschheit kein blosser Wahn oder Traum.“ Aber das ist ein Rätsel, wie es sich innerhalb der menschlichen und natürlichen Art aufringen kann, wo es doch den Zug des Lebens gegen sich hat. Da ist nun su behaupten, dass sich das Rätsel nur löst, wenn mehr vorgeht, als der unmittelbare Eindruck erkennen lässt; wenn das in unser Leben unmittelbar hereinragt und an jedem Punkte als Ganzes tätig ist, was der Grund und Urquell alles Geisteslebens ist. Das ist die Stelle, wo eine „neue Welt inmitten unserer Welt erscheint, eine höhere Ordnung sich unmittelbar in unserem Dasein erweist. Das selbständige Geistesleben aber, zugleich als weltüberlegen und als in der Welt tätig anerkannt, wächst damit zur Gottheit.“ Der Begriff der selbständigen Geistigkeit erhebt sich somit zum Begriff der Gottheit.

Von dieser Gottheit ist zunächst Absolutheit auszusagen. Der Begriff der Absolutheit ist nicht Produkt blosser Spekulation, als welches er leer und anfechtbar bleiben müsste, sondern er gewinnt Gehalt und Kraft als Zusammenfassung der inneren Notwendigkeiten, welche den Lebensprozess treiben. Dies erhellt daraus, dass „die Geistigkeit sich enger zur Einheit zusammenschliessen muss, um der Erfahrung überlegen und ihrem eigenen Gebiet gewachsen zu sein“. Diese Einheit ist Postulat oder vielmehr Axiom, welches seine Bestätigung im Geistesleben der Menschen findet, aber nicht in den gegebenen Verhältnissen und dem eigenen Vermögen des Menschen, sondern in der Ergreifung einer überweltlichen Ordnung. Ferner muss „die Geistigkeit ihre eigene Art innerhalb der Erfahrung rein bewahren und sie allen Werten der Erfahrung überlegen zeigen“. Auch hiefür gibt es keinen Anhaltspunkt im natürlichen Dasein. Vielmehr versucht jede Zeit den Begriffen z. B. des Wahren und Guten nach ihren Bedürfnissen Inhalte zu geben. Der Anspruch des Geistigen aber geht auf das Absolute. Es will absolut und unerschütterlich sein, will schlechthin überlegen sein, wie ja auch aller Idealismus von der Überzeugung durchdrungen ist, dass etwa das Gute mit dem Nützlichen, zu dem es von den Zeitströmungen gemacht werden möchte, gar nichts gemein hat. Die Macht aber, welche diesen gegen die Wucht des natürlichen Daseins ankämpfenden Lebensprozess trägt, kann keine andere als eine absolute sein.

Endlich „muss die Geistigkeit die Kraft haben, alles Fremde zu überwinden und von sich aus zu gestalten“; sie muss ihre Macht auch an der Welt erweisen durch innere Umwandlung der Dinge. Dann muss sie aber die Überzeugung haben, dass sie der Natur

nicht irgendwie, sondern schlechthin überlegen sei und als Herrin der Natur muss sie den Glauben haben, dass sie auch die tiefste Wurzel der Natur bilde. Aus der Erfahrung lässt sich dieser Anspruch nicht begründen, da er im schroffsten Widerspruch mit der nächsten Welt steht. Doch wäre das Wirken des Einzelnen sicher verloren, wenn nicht eine überlegene Weltmacht unsichtbar gegenwärtig wäre; denn alles Vermögen des blossen Punktes würde erdrückt von der unermesslichen Übermacht einer feindlichen Welt. Einige Bestätigung aber gibt auch die Erfahrung der Menschheit an die Hand. Denn der Mensch und das grosse Ganze werden durch jene geistige Macht derart umgewandelt, dass das Streben des Menschen von seinen Motiven abgelöst wird, dass beim grossen Ganzen ein allen menschlichen Interessen überlegenes Kulturleben mit eignem Inhalt und eignen Notwendigkeiten aufkommt. Ja selbst bei der äussern Natur hebt sich aus aller sinnlosen Bewegung und allem Kampf ums Dasein ein Reich der Gesetze, der Formen, der Schönheit heraus.

Das alles aber weist auf die Idee einer absoluten Macht hin, welche so als ein Axiom des Lebens anerkannt werden muss.

Die Zusammenfassung der eben dargestellten 3 Hauptpunkte ergibt den Begriff der Gottheit für die Religion universaler Art: „Er ist die Idee eines absoluten zugleich weltüberlegenen und in der Welt wirksamen Geisteslebens“, wobei „Leben“ natürlich nicht eine Funktion eines dahinterliegenden Seins bedeuten kann, sondern das „Sein“ in sich selbst hat und aus sich selbst entwickeln muss.

Weiteres kann hier über die „Gottheit“ noch nicht ausgesagt werden. Dies vermag erst der Fortschritt zur charakteristischen Religion, weshalb auch vorerst statt der Bezeichnung „Gott“ besser die der „Gottheit“ gebraucht wird. Doch soviel ist jetzt schon klar, dass die Stellung der Gottheit zur Welt, eine andere ist, als sie einerseits die Transzendenz, der Dualismus oder der Supranaturalismus und andrerseits die Immanenz, der Monismus oder Pantheismus postuliert! In unserm Begriffe von der Gottheit ist das Recht beider eingeschlossen, zugleich aber das Unrecht ausgeschieden. Mit der Weltüberlegenheit vertritt er das Recht der Transzendenz, mit der Wirksamkeit in der Welt das Recht des Pantheismus. Was unter „Gottheit“ zu begreifen ist, tritt also wohl der Welt gegenüber, aber nicht ohne zugleich und immer auch innerhalb der Welt wirksam zu sein, um sie völlig auf jene Seite hinüberzuziehen. Freilich bleibt nun, wenn sich auch von der natürlichen Welt behaupten lässt, dass sie mit ihrer Wurzel irgendwie in die göttliche hineinrage, der Dualismus einer

göttlichen und einer andern Welt.[1]) Aber dieser Dualismus ist für die Religion eben das Charakteristische; wenn er nicht wäre, dann bedürfte es, wie schon oben gesagt, überhaupt keiner Religion und keiner Gottheit.

Was nun das Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen betrifft, so sind die Theorien des Indeterminismus und Determinismus, jede für sich genommen, auf falscher Fährte. Sie müssten, konsequent durchgedacht, zum hoffärtigen und unwahrhaftigen Pietismus, oder zum radikalen Atheismus führen. Für die Spekulation bleibt das mit diesen Bezeichnungen angedeutete Problem ein geheimnisvolles Rätsel; für die Religion hat das Leben durch seine eigene Entwickelung schon entschieden. Die grössten Deterministen, wie Paulus, Augustin, Luther, die Calvinisten, haben ihrer Theorie zum Trotz den Kampf gegen die Welt und den noch schwereren gegen sich selbst gewagt und bestanden. Es ist die Gegensätzlichkeit des Göttlichen und des Menschlichen überhaupt zu vermeiden; man darf nicht die Gnade Gottes und die Freiheit des Menschen einander gegenüberstellen, sondern vielmehr die Freiheit ist als die allerhöchste Bewährung der Gnade anzusehen; man darf die Moral nicht von der Religion abgrenzen, sondern sie ist als ein Haupterweis der Grundtatsache der Religion, der Gegenwart eines absoluten Lebens, zu betrachten. Wie es möglich sei, dass so aus „Gnade Freiheit“ aus „Abhängigkeit Selbsttätigkeit“ werde, bleibt ein Mysterium, welches auf der gleichen Linie, wenn auch höher liegt, als das Problem, „wie aus den Zusammenhängen der Welt Einzelwesen seelischer Art, bewusste und fühlende Wesen hervorgehen und ihr Leben als ein eigenes im Gegensatz zu allem übrigen führen können“.

Was bisher erörtert wurde, gehört erst zur Voraussetzung der Religion. Wirkliche Religion wird es nur dann, wenn es in die Überzeugung aufgenommen wird und ins Leben des Menschen eingeht. Hier wird dann die Einigung von Göttlichem und Menschlichem zur Tatsache, was als Wunder der Wunder anzusehen ist, wenn man bedenkt, wie das „Menschliche“ dem „Göttlichen“ sonst diametral entgegensteht. In dieser Einigung aber muss die Quelle unseres Wirkens und Tuns liegen. Hier leben in gewissem Sinn die candida vitia Augustins wieder auf. Denn „nunmehr kann nichts, was aus blosser Natur hervorgeht, als gut im höchsten Sinn gelten“ [2]) und Religion ist nicht ein „blosser Anhang oder Ergänzung der Moral, sondern sie macht überhaupt erst Moral möglich.[3])

---

[1]) Siehe dazu Kampf S. 18 und 268. [2]) Wahrh. S. 204. [3]) S. 231; auch Einheit S. 432—436.

Es ist nun schon ersichtlich geworden, dass auch die universale Religion ohne Hauptbegriffe nicht auskommt. Diese Begriffe aber müssen 1) rein geistiger innerlicher Art sein. Das Wunder lässt sich dann — um ein Beispiel anzuführen — nicht mehr als Durchbrechung des Naturgesetzes definieren. Das wahre Wunder ist vielmehr das Aufleuchten einer selbständigen geistigen Welt im Kreise des Menschen! 2) „Die Hauptbegriffe gehen erstwesentlich nicht auf die Entfaltung sondern auf die Substanz des Geisteslebens.“ Damit ist der Intellektualismus mit seiner Dogmenbildung getroffen, nach welchem, was der blossen Existenz angehört, zugleich die Substanz bedeuten soll. Hier steht besonders der Glaubensbegriff in Frage. 3) „Die Hauptbegriffe beschränken sich nicht auf ein besonderes Gebiet, sondern sie umfassen das Ganze unseres Seins,“ sie tragen einen universalen Charakter. So kann z. B. unter dem Begriff des „Opfers“ nicht etwa eine Preisgabe dieser oder jener Güter bloss gemeint sein, sondern ein energischer Verzicht in Bezug auf das Ganze der alten Seinsweise.

Wollen wir nun kurz resumieren, was über die universale Religion gesagt ist, so können wir es in den Satz zusammenfassen: „Die Religion ist die Zusammenfassung dessen, was das Geistesleben an allen Stellen in sich trägt“.[1]) Die Dunkelheit des Daseins, in welches gleichwohl Lichtblicke einer höheren Welt hineinfallen, welche sich aus dem Dunkel allein nimmer erklären lassen, hat uns zur Religion hingeführt. Im Laufe der Entwickelung hat sich dann auch ergeben, dass die Religion Wurzel und begründende Voraussetzung aller über das naturhafte Dasein hinausführenden Bestrebungen ist, dass sie allein das Verlangen nach Unendlichkeit und Freiheit, das Verlangen nach Ewigkeit und Grösse stillt und die Bewegung zur Einheit, Innerlichkeit und Moral fördert, lauter unmögliche Dinge im Blick auf das blosse naturhafte Dasein. Die bleibende Bedeutung der universalen Religion besteht somit darin, dass sie zuerst die Bewegungen und Erfahrungen in Fluss bringt, aus denen die Wendung zur charakteristischen Religion hervorgeht.[2]) Der Fortschritt zu dieser aber ist notwendig.

Denn „wohl ist die Religion innerhalb des Geisteslebens sicher gestellt, aber das Geistesleben selbst ist für uns nicht allem Zweifel überhoben“.[3]) Bringt aber der Widerspruch die Tatsache des Geisteslebens zu Fall, dann erst recht die von jenem getragene Religion! Wie sehr aber die Substanz des Geisteslebens angefochten ist, geht aus folgenden Erwägungen hervor.

---

[1]) Wahrh. S. 237. [2]) S. 343. [3]) Siehe dazu S. 240 ff.

Vor allem erscheint die Geistigkeit durchaus von dem Körper abhängig. Die Störungen des Körpers sind oft auch zugleich Störungen des Geistes. Mit dem Tode scheint das Geistesleben vernichtet zu sein. Ja vorher schon unterliegt es häufig völligem Verfall und selbst die grössten Geister teilen bisweilen dieses Los. Auch für das blinde Getriebe der Naturgewalten scheint Zweck und Wert des Geisteslebens nicht vorhanden zu sein. Nur eine formale Vernunft findet man in den Gesetzen der Natur, in der kausalen Verbindung, nimmermehr aber eine materiale Vernunft. Selbst das Innenleben des Menschen, z. B. Liebe, Gesinnung, ist, wie sich schon gezeigt hat, vom Mechanismus beherrscht. Wenn man aber nun „innerhalb des Geisteslebens die Gegenwart der Gottheit erkennt“, dann ist der Widerspruch unerträglich; man muss fragen, ob denn die Gottheit nicht die Kraft habe, ihr Werk zu vollenden.

Man hat sich deshalb zur „Kultur“ geflüchtet in der Meinung, sie sei die Erzeugerin oder wenigstens die Förderin der Geistigkeit. Dass sie ersteres nicht sein könne, ist schon nachgewiesen worden. Aber auch das letztere trifft nicht zu. Denn die Kultur setzt sich nicht in den Dienst echter Geistigkeit, sondern sieht sie nur als Mittel für ihre Zwecke an; das eigene Gedeihen ist der höchste Zweck der Kulturströmungen; aber da sie nur zu stande kommt durch die Berührung der einzelnen Individuen, so bleibt sie enge mit menschlicher Art verquickt. Trotzdem will eine derartige Kultur mehr sein, als sie ist, nämlich eine absolute Macht, der sich alles unterordnen muss, wie wir es z. B. beim omnipotenten Staat und bei der alleinseligmachenden Kirche sehen, wenn sie alle Vernunft an sich reissen wollen; Utilitarismus und Relativismus ist dann unausbleibliche Folge. Zudem entwickelt sich die Kultur einseitig nach den Idealen der Zeit. Ferner: die Geistigkeit ist etwas innerliches; der Kultur aber ist die Innerlichkeit des Seelenlebens gleichgültig. Ihr kommt alles auf den äussern Erfolg, auf die Anerkennung u. s. w. an. Hier ist die Folge blosser Schein, der unerträglich wird, wenn die innerste Seele des geistigen Lebens in Frage steht, wie bei der Religion und Moral. Ein Durchschnittsniveau beansprucht, alleinige Gültigkeit und wirft sich zum Richter über individuelle Gestaltung auf. Innerhalb dieses Kreises werden grosse Geister nur soweit geduldet, als sie denselben durch ihre Eigentümlichkeit nicht stören. [1] Wie verträgt sich dies mit echter Geistigkeit, die den Thron der Gottheit einnimmt? Muss da nicht auch die Gottheit in die dort geweckten Zweifel hineingezogen werden?

---

[1]) Diese Mechanisierung und Entseelung des Lebens durch die Kultur ist zwar unerträglich, aber doch nicht entbehrlich, weil sonst das Leben aufgelöst würde.

Die schwersten Hemmungen und Störungen aber liegen nun gar auf dem Gebiet des Geisteslebens selbst, der ureigensten Domäne des Göttlichen. Man sollte z. B. doch erwarten, dass das Geistesleben, wenn es zur Herrschaft kommt, alles einheitlich beherrscht. Allein bei Verfolgung eines hohen Zieles fände es nicht die nötige Kraft des Schaffens, wenn es sich nicht ausschliesslich eben auf dieses besondere Ziel konzentrierte und alles Heil gerade von diesem erwartete. Das Streben muss dann einseitig und ungerecht werden. Daher: „Alles Grosse wirkt tyrannisch und unterdrückend". Ja, wäre es nicht so, sondern käme dabei auch gerechte Abwägung und die nötige Einschränkung zur Geltung, dann hätte man unwillkürlich überall den Eindruck unerträglicher Mattheit. Damit hängt ein anderes zusammen. Indem nämlich im Verlauf der Entwickelung die einseitig überspannte Richtung von einer gegen sie wirkenden anderen mit dem gleichen Anspruch absoluter Geltung abgelöst wird, und sich so auch hier die Dialektik des Geschehens ins unendliche wiederholt, so muss doch *der stärkste Zweifel gegen eine absolute Wahrheit heranwachsen.* So ist es, wenn einzelne Gebiete — Kunst, Wissenschaft und wäre es selbst die Religion — die Alleinherrschaft an sich reissen. Unerträgliche Auswüchse, wie hässliches Parteiwesen, pharisäisches Selbstbewusstsein und noch Schlimmeres zeigen sich dann. Die heftigen „Kämpfe zwischen Idealismus und Realismus, zwischen Apriorismus und Empirismus, zwischen Metaphysik und Psychologie: sie alle führen auf diese Wurzel zurück". [1]) So fällt also selbst die Bewegung zur Wahrheit unter den Streit der Parteien und bleibt an ihn gefesselt. Es ist ohne weiteres klar, dass die doch so hoch erhobene Substanz des Geisteslebens dabei an Wert nur verlieren muss, statt zu gewinnen.

Zum gleichen Resultat gelangen wir, wenn wir von der Moral ausgehen. Wir sind genötigt, wenn auch nicht die Gestalt eines Teufels, so doch in der Natur des Menschen ein Teuflisches anzuerkennen. Denn es gibt ein Handeln wider die Überzeugung, eine „Verwerfung des Göttlichen mit dem Bewusstsein, dass es das Göttliche sei"; „es gibt einen Widerwillen gegen das Grosse und Göttliche, eine Lust an der Entstellung und Zerstörung des Guten. [2]) Dies ist das Böse in der Potenz; es ist nur zu verstehen als *Erzeugnis der Freiheit*, weil sonst nicht der Begriff und das Gefühl der *moralischen Schuld* dabei aufkommen könnte. Die Freiheit aber hat ihre Heimstätte nur in der Substanz des Geisteslebens. Also bis dorthinein, bis zur *Wohnung der Gottheit* erstreckt sich der Widerstand.

---

[1]) Wahrh. S. 268. [2]) S. 271.

Deprimierend wirkt dann auch und ist geeignet, skeptisch zu stimmen das, was wir unter dem Begriff des „Schicksals“, des „menschlichen Geschickes“ zusammenfassen, und gegen welches der Mensch nicht anzukämpfen vermag. Wieviel Begabung, redliches Wollen und Tüchtigkeit geht nicht durch irgend ein unglückliches Ereignis verloren, das der Mensch leicht hätte abwehren können, wenn ihm nur der leiseste Wink geworden wäre. Hoffnungen werden erweckt, damit sie wieder zerstört werden, Kräfte bereitet, dass sie wieder vernichtet werden. Wo ist da die Vorsehung, die Ordnung der Vernunft und das Reich der Liebe? Oder es geht gar nach dem Grundsatz: „die Väter haben Herlinge gegessen und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden“ und Schelling behält recht: „das ist das höchste denkbare Unglück, ohne wahre Schuld durch Verhängnis schuldig zu werden.[1]) Aber was heisst überhaupt **Schuld** und wo beginnt sie, wenn gut und böse nicht scharf geschieden werden können, wenn eins ins andere übergeht, wenn sich das Böse aus Indifferentem erst entwickelt, wenn unsere Schuld weniger im Tun als im Nicht-tun besteht, wenn sie Produkt unseres **Unvermögens** und unserer **Ungewissheit** ist, Produkt der **Erziehung**, der **Zeit**, **Umgebung** u. s. w. „Liegt darin nicht die grösste Ungerechtigkeit, dass der Mensch ohne die Freiheit zu besitzen, die Sorgen und Schmerzen der Freiheit tragen muss?“ [2])

Wer vom Geistesleben schon ergriffen ist, und wem es sich dabei um das eigenste Wesen, ja um die **Rettung der Seele** handelt, der empfindet dies alles unendlich schwer; denn die Erfahrungen des täglichen Lebens zeigen jene Rettung nur als Traum und die Frage drängt sich auf, warum hilft ihm die überlegene Macht nicht, der er sich zugehörig fühlt?

Kann dabei der Mensch im Streben nach selbständiger Geistigkeit noch verharren und den Glauben an die Gegenwart des Göttlichen noch bewahren? Und doch kann er sich auch der Resignation nicht hingeben. Denn zuviel positives Ergebnis haben wir bisher schon gefunden; und selbst die zuletzt angestellte Erwägung des Widerspruchs kann uns darin nur befestigen. Denn ein Widerspruch dieser Art, ein Kampf von solcher Gewalt und Erbitterung, ist nicht denkbar gegen einen wesenlosen Schemen. Das wenigstens ist sicher, dass wir auf der ganzen Fläche des Daseins, zumal in der Moral, eine hemmende, erniedrigende, demütigende und richtende Tätigkeit des Geisteslebens gegenüber dem naturhaften Sein wahrnehmen.

---

[1]) Wahrh. S. 283. [2]) S. 286.

So stehen wir vor einem Dilemma: für die Verneinung des Geisteslebens ist zuviel, für die Bejahung zu wenig Vernunft vorhanden. Si deus, unde malum, si non deus, unde bonum? Eine blosse Illusion kann das Geistesleben nicht sein. Doch wir sehen, dass sich seinem Aufkommen solche Schwierigkeiten entgegenstellen, dass es von selbst unmöglich bei uns zur vollen Tatsächlichkeit werden kann; es muss vielmehr das Göttliche mit irgendwelchem positiven Wirken innerhalb unseres Kreises erscheinen. Dies ist dann freilich eine Tatsache wunderbarer Art und insoferne bleiben auch wir auf ein Wunder angewiesen, obgleich wir nach Eucken Wunder als Durchbrechung des Naturzusammenhanges, also Wunder im Sinne der Kirche, ablehnen müssen.[1]) Dieses Wunder nun, das in der weiteren und durchdringenden Erschliessung des Göttlichen besteht, vermag uns allein aus dem bisherigen Widerspruch herauszuheben und unser Leben in eine sichere Bahn zu leiten.[2])

c) Charakteristische Religion.

Hiemit haben wir schon den (engeren) Kreis der charakteristischen Religion betreten. Was ist darunter zu verstehen? Eucken erklärt nicht, weshalb er gerade diesen Ausdruck vorgezogen hat. Er setzt nur auseinander, welchen Begriff er damit verbindet. Wir können aber mit dieser Wahl sehr zufrieden sein; denn so stellt sich schon die Bezeichnung in Gegensatz gegen die Nivellierungssucht, welche die Religionen und damit zugleich auch die Menschen, als geistige vernünftige Wesen, allen Charakters entkleiden will. Charakteristisch nennt Eucken die neue Art der Religion „sowohl wegen ihres ausgeprägten Inhalts

---

[1]) Wahrh. a. a. O. [2]) S. 302; derselbe Gedanke, aber nicht vom Standpunkt der Religion aus, ist Einh. S. 450 ausgesprochen: „— — aber damit solcher Kern zur Entwickelung gelange, damit die Möglichkeit zur Wirklichkeit werde, ist eine ursprüngliche Offenbarung der Geisteswelt, eine Selbstentfaltung auf dem Boden der Menschheit unentbehrlich. Das universale Selbst muss im Menschen durchbrechen und sich in der Menschheit befestigen. Das Geistesleben muss im Menschen jenseit des empirisch-seelischen Vorgehens eine metaphysische Wurzel besitzen, soll es je zur Selbständigkeit gegenüber der Sinneswelt gelangen". Dass eine neue Offenbarung notwendig sei, will dann auch der ganze Abschnitt Einh. S. 456—472, bes. 466 nachweisen. Ferner Grundb. S. 222: „von übermenschlichen Gewalten muss Hilfe kommen"; „Gnade und Wunder müssen den Menschen von den Banden befreien und ihm ein neues Leben schaffen;" „Dies hat fortwährend aus den Tiefen der Gottheit seine Kraft und seinen Inhalt zu schöpfen."

als wegen ihrer selbständigeren Stellung". [1]) Somit tritt hier das Reinreligiöse entschieden in den Vordergrund; und der Unterschied zwischen ihr und der universalen Religion ist am einfachsten so zu bezeichnen: „die universale Religion stellt Gott unter den Anblick der Welt, die charakteristische die Welt unter den Anblick Gottes". [2]) Die charakteristische Religion hat an allem nur insoferne ein Interesse, als es das unmittelbare Verhältnis zu Gott berührt; sie hat es also unmittelbar mit der Eröffnung einer neuen Welt zu tun.

So sind dann freilich alle sogenannten positiven [3]) oder historischen Religionen nichts anderes als Formen der charakteristischen Religion, die nur mehr oder minder rein ausgeprägt sind. Denn sie wollen ja alle eine „eigentümliche Art des Lebens" aufbringen, da sie nicht von herrschenden Weltansichten auszugehen oder sich darauf zu stützen pflegen, sondern ganz eigentümlich und oft unvermittelt von grossen Persönlichkeiten beginnen. Was durch sie auf die Nachfolger kam, musste darum den Eindruck einer Offenbarung göttlicher Gnade zunächst machen. [4]) Und wenn der Mensch in heissem Kampf die von jenen Persönlichkeiten gebrachte neue Welt gegenüber der alten vertritt und behauptet, so fühlt er sich dabei ebenfalls von einer göttlichen Macht getragen. [5]) Was dabei Neues aufkommt, trägt eine Wandlung und Weiterbildung des Lebensprozesses in sich. Ihrer Grundbehauptung von einem neuen Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit, von einer neuen Wirklichkeit kann man sich nun nicht entziehen; darauf sind auch wir bisher geführt worden. Nur haben wir daran eine Grenze gefunden, dass die weltüberlegene Geistigkeit zum Menschen bloss von der Welt her in Beziehung getreten ist, durch „Vermittelung der Welt-Arbeit". Dies war eine mächtige Hemmung für das Geistesleben; könnte man es davon loslösen, dann wäre der Weg wieder frei zu weiteren Entwicklungen.

Und in der Tat tut sich vor uns eine Lebenstiefe neuer eigentümlicher Art auf, freilich zunächst nur in einzelnen Erscheinungen, die aber bald als Stück eines grösseren Zusammenhangs erkannt werden. Eine solche Erscheinung ist vor allem das Problem der Feindesliebe, wobei die darin enthaltenen Begriffe der Feindschaft und der Liebe nicht äusserlich matt und verschliffen genommen werden dürfen, sondern als Ausdruck wirklicher Gesinnung

---

[1]) Wahrh. S. 332. Darin liegt überhaupt der Begriff des Charakteristischen; siehe Grund. S. 275: „keinen Charakter haben, das bedeutet hier (in Art. „Freiheit des Willens") einer eigentümlichen Ausprägung entbehren"; oder La rel. 175 f., Prol. 34; 52. [2]) Wahrh. a. a. O. [3]) Auch Schleiermacher nennt das „Positive" zugleich das „Charakteristische" in der Religion! [4]) S. 306. [5]) S. 308.

und sachlicher Notwendigkeit. Solche Feindesliebe ragt unmittelbar aus einer neuen Welt herein. Denn selbst die Höhe des Griechentums brachte es aus eigenem Vermögen nicht dahin; sie glaubte, dem Feinde lediglich Gerechtigkeit zu schulden, die Liebe aber dem Freunde aufsparen zu müssen. Mit diesem Stand des Widerstreites und des Kampfes aber konnte sich die Menschheit auf die Dauer nicht zufrieden geben. „Zwingend ergriff sie das Verlangen nach einer neuen Ordnung der Dinge, die jenseit des Kampfes liegt, die aus einer Gemeinschaft des Friedens allen Zwist und Hass aufhebt, und ein positives Verhältnis auch zu denen herstellt, gegen die wir sonst heiss zu kämpfen haben. An dieser Stelle vermag Feindesliebe hervorzubrechen, aber sie vermag es nur unter Voraussetzung und Aneignung einer neuen Ordnung der Dinge, sie verlangt eine neue Welt.“ [1]) Solche Liebe, wie sie uns bei der Feindesliebe entgegentritt, ist bei dem natürlichen Stand der Dinge auch etwas Unmögliches, sicher aber etwas Unerklärliches; denn wie wäre hier nach der mechanischen Theorie von Stoss und Gegenstoss ein Begriff wie Feindesliebe denkbar? Alles deutet also darauf hin, dass sie ein Götterbote ist aus einer neuen Welt.

Doch dieses Problem eröffnet uns nur die Aussicht auf das weite Gebiet eines neuen Reiches, des Reiches der Liebe überhaupt. Das Ideal grosser Zeiten ist Gerechtigkeit gewesen; Gerechtigkeit auch in der Liebe. Darüber aber hebt die neue Ordnung der Dinge, welcher die grösste Gerechtigkeit die grösste Ungerechtigkeit zu werden scheint, hinaus. Wie kommt dies nur? Es ist bloss erklärlich, wenn hier ein absoluter Massstab angelegt wird, an dem wir uns messen, der dann über allem Kampf und Streit liegt. In dieser Welt aber ist der absolute Massstab nicht zu finden, sondern dort, wo dieses neue, dem natürlichen Dasein unbegreifliche Reich emporsteigt. Dort ist aber der letzte Grund des Seins, ist die Gottheit selbst. Dass dieses Reich erscheint, ist also „eine Tathandlung der Gottheit, eine neue Erschliessung gegenüber der Welt der Arbeit und Kultur“; „eine Erschliessung, in der das absolute Leben den einzelnen Lebenspunkten nicht durch die Vermittlung der Welt, sondern unmittelbar zugeht“; „dieses in Gott gegründete Reich weltüberlegner Innerlichkeit, diese Eröffnung der letzten Tiefe des Seins darf im besonderen Sinn ein Reich Gottes heissen“. [2])

Damit haben wir charakteristische Religion vor uns! Auf ihrem Boden entstehen Kämpfe schwerster Art; denn die alte Welt

---

[1]) Wahrh. S. 324. [2]) S. 332.

muss gegenüber der neuen untergehen; gründliche Wandlungen müssen im Leben erfolgen. Das kann nicht geschehen ohne weitreichende Erschütterungen; denn das Alte will sich dem Neuen gegenüber behaupten. In dem so sich entspinnenden Kampf mit der Welt aber entfaltet sich die charakteristische Religion nicht bloss, sondern sie gewinnt dadurch auch an Kraft. Dieser Kampf unterscheidet sie von der Mystik. Die Forderung des vollen Bruches mit dem natürlichen Leben ist ein beiden gemeinsamer Zug. Aber während es die Mystik nur zur blossen Stimmung bringt, will die charakteristische Religion ein neues Leben, eine Förderung des Geisteslebens bringen. Dies vermag sie aus dem Grunde, weil sie schon durch das Aufsteigen aus der absoluten bei sich selbst seienden Geistigkeit eine substanzielle Innerlichkeit erweist, die von der bloss subjektiven, an das menschliche Individuum gebundene wohl zu unterscheiden ist. Sie geht darum über die Sorge um subjektives Glück und selbstischen Lebensgenuss weit hinaus. Wer sich zu dieser Innerlichkeit durchgerungen hat, für den hat die Welt und die Arbeit in ihr ein anderes Ansehen; der wird dadurch in eine höhere Sphäre erhoben und wirkt gleichsam von einer höheren Warte aus; so wird die „Seele“ nicht mehr in das Weltgetriebe hineingezogen, und die charakteristische Religion erweist sich als den einzigen Hort zur „Rettung der Seele“. Dabei ist aber stets festzuhalten, dass sie eine „Tat Gottes“ ist.

In ihr liegt auch der Grund für das „Persönlichkeit werden“.[1]) Als Sache des blossen Menschen wäre die „Persönlichkeit“ unmöglich oder sie bliebe nichts weiter als ein subjektives Gebahren. Davon unterscheidet sich das wirkliche Persönlichsein gar sehr, weshalb auch Eucken statt „persönlich“ lieber die Bezeichnung „personal —“ gebraucht. Der Grund solchen Persönlichseins liegt im substanziellen Geistesleben.

Von hier aus löst sich sodann auch das Problem der Liebe, des „sich Hineinversetzens“ in das Andere. Was uns die Liebe sonst nur im Bilde sein kann, hier in der absoluten Geistigkeit ist sie Tatsächlichkeit; hier sind die Schranken aufgeboben, welche sonst das Ich einengen; das Heraustreten aus sich selbst und die Versetzung in den Gegenwurf ist hier ermöglicht. Die unendliche Liebe im Reich des Absoluten macht dann auch „den Menschen der Liebe fähig, indem sie ihn anzieht“.[2]) In ähnlicher Weise finden

---

[1]) In Einheit S. 468 ist dieser Gedanke folgendermassen ausgeführt: „Personalwesen sein, das heisst für den Einzelnen an dem universalen Personalleben gliedmässig teilnehmen. Die Personalwelt aber erwies sich als das Reich einer realen nicht bloss formalen Vernunft, ihre Vollendung im universalen Lebenswerk liegt jenseit der Gegensätze, zwischen denen sich die erste menschliche Wirklichkeit befindet.“ Auch S. 470 f.
[2]) Wahrh. S. 354.

wir auch für andere Begriffe, welche von der Welt her, beim ersten Anblick der Dinge, auf den Menschen bezogen, den Widersprüchen nicht entgehen können, vom absoluten Leben aus Licht, Möglichkeit, und Wirklichkeit. Solche Begriffe sind: Gnade, Freiheit, Ewigkeit, Unvergänglichkeit. Selbst „der Hang am Leben" wäre bei den das Leben verbitternden Zuständen des natürlichen Daseins unerklärlich, wenn er nicht in einem absoluten Leben seinen Grund hätte. Von dort her steigt also „ein Reich weltüberlegener Innerlichkeit auf und damit vollzieht sich eine Rettung der Werte, die sich im Ganzen der Welt nicht zu behaupten vermochten".[1] Ein fester sicherer Besitz ist das alles freilich nicht, sondern er muss stets errungen und erkämpft werden. Diesem Ziel entgegen zu führen ist Aufgabe der charakteristischen Religion.

Was ihren Inhalt betrifft, so ist sie, wie schon gezeigt wurde, eine Offenbarung, aber nicht Offenbarung der Lehre, sondern des Lebens. Die „Substanz" muss sich in ihr zur „Existenz" durchringen, oder besser, sie muss die „Existenz" durchsetzen und verwandeln. Damit dieser Prozess gegenwärtig gehalten werden könne. sind „Begriffe" nötig, die den Inhalt allerdings niemals adäquat darzustellen vermögen, da sie, gebildet mit Zuhilfenahme der Phantasie, doch ausschliesslich der existenten Seite angehören. Hier liegt somit der „angreifbare und sterbliche Teil" der charakteristischen Religion. Denn da die Begriffe immer nur der Lage der jeweiligen Kultur entsprechen, so sind Zeiten denkbar, die sich, weil sie einer andern Kultur huldigen, diesen Begriffen feindlich gegenüberstellen. Da aber die Begriffe mit ihrem Inhalte in eins verwachsen, so wird der durch sie geweckte Zweifel oft auch auf die Substanz ausgedehnt und diese ebenfalls als ein blosses Werk des Menschen gewertet. Da dieser Fall in bezug auf die Begriffe häufig eintreten wird, so muss die charakteristische Religion an der universalen immer wieder ein Correktiv finden. Aber auch umgekehrt: die universale Religion könnte nicht bestehen, wenn sie nicht fortschritte zur charakteristischen, welche den Gedankengehalt in Begriffen herausarbeitet und festhält. Ohne Zusammenhang mit der letzteren sänke die universale rasch; denn ohne diese würde sie sich in vage Stimmung auflösen, was die geschichtliche Erfahrung häufig genug bestätigt.[2] Eine absolute Religion ist also ohne eine geschichtliche nicht möglich.[3]

---

[1]) Wahrh. S. 359. [2]) S. 333; 343. [3]) S. 378. Wie auch Schleiermacher (der Glaube S. 32 u. a.) betont, dass die Religion schlechthin das Streben nach Gemeinschaft und die Möglichkeit einzelner Religionen in sich trägt.

Unter den Begriffen nun, welche die charakteristische Religion herausbildet, interessiert uns am meisten der Gottesbegriff. Dieser wird, — gegenüber der universalen Religion — bereichert und deutlicher ausgeprägt. Er schreitet fort zu dem eines lebendigen und persönlichen Gottes. Nicht als ob dadurch ein menschlicher Begriff auf die Gottheit übertragen werden sollte; es ist vielmehr umgekehrt; primär und ursprünglich ist das Lebendige und Persönliche in Gott; finden wir es im Bereiche des Menschen wieder, so ist eben hier das Vorhandensein eines Göttlichen zu konstatieren. Als Haupteigenschaften dieses lebendig-persönlichen Gottes erscheinen sodann die Macht, insoferne er gegenüber dem Ganzen der alten Welt eine neue Welt schafft, und die Liebe, insoferne er den Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben aufruft. Damit ist dem Menschen zugleich eine Gewissheit über sein Schicksal gegeben. Denn die unendliche Macht und Liebe, welche in dem Menschen ein neues Sein begründete, wird dieses Sein auch erhalten und behüten. Wo das Grössere — wir haben es als ein Wunder erkannt — gegeben ist, nämlich die Gründung des neuen Lebens, da kann über das Geringere, nämlich die Erhaltung dieses Lebens, kein Zweifel sein.

Soll nun die charakteristische Religion und das neue Leben, das sie vertritt, in den Massen durchdringen, so bedarf es des Zusammenschlusses der Kräfte, wie ihn die „Kirche" bietet. Aber für diese Gemeinschaft muss unbedingt die Forderung völliger Selbständigkeit erhoben werden, dass sie nicht, wie die protestantische Kirche, als Anhängsel dem Staate untergeordnet wird. Denn sonst kann es nicht ausbleiben, dass sie in dessen zeitliches Getriebe verstrickt wird; und dies müsste hemmend, ja tötlich wirken für den Geist in ihr. Da aber der Zusammenschluss in der sichtbaren Welt erfolgt, während die Religion den Menschen in unsichtbare Zusammenhänge versetzt, so ist diese „Kirche" nicht das „Reich Gottes" selbst und darf sich deshalb nicht die Rechte desselben anmassen wollen. Zwischen beiden kann gegebenenfalls sogar ein starker Widerspruch bestehen, der aber natürlich nicht notwendig vorhanden sein muss. Und er wird nicht vorhanden sein, wenn die Trägerin der charakteristischen Religion allezeit die universale als Correktiv sich vorhält.

Da es, wie wir schon eingesehen haben, Sache der „Kirche" ist, das neue Leben zu pflegen und zu fördern, so wird ihr [1]) die Fixierung des Gedankenkreises in fest niedergelegten Dogmen obliegen, wenn auch dies nicht ihre Hauptaufgabe ist. Die Dogmenlehre aber darf nicht ihre eignen Wege gehen, sondern sie muss

---

[1]) Nach Seite 58.

stets „auf den begründenden Lebensprozess zurückbezogen, daraus erfüllt und darnach gemessen werden“. [1])

Die Zugehörigkeit zur Kirche muss Sache völliger Freiheit bleiben. Da nun die charakteristische Religion nur wegen des menschlichen Unvermögens und der menschlichen Gebundenheit an die Natur notwendig ist, [2]) so lässt es sich wohl denken, dass es Menschen und Zeiten gibt, die so sehr unter dem Eindruck der Grösse des Geisteslebens und des menschlichen Vermögens stehen, dass sie an der universalen Religion genug haben und dass ihnen die charakteristische Religion nicht als Last auferlegt werden darf, weil die Voraussetzung fehlt.

Die Entscheidung, ob für oder wider, ist überhaupt Sache späterer Reife. „So sollte nicht die charakteristische Religion den Jugendunterricht beherrschen, sondern hier nur wie ein Allerheiligstes in der Ferne winken, nur wie ein noch nicht ganz verständliches Mysterium andeutungsweise zugegen sein, nicht aber in ganzer Breite den in frohem Lebensdrang aufstrebenden Gemütern gewaltsam aufgedrängt werden“. [3]) Denn was wir charakteristische Religion nennen, lässt sich überhaupt nicht lehren und deduzieren, sondern nur unmittelbar ergreifen. Die Grundtatsache des Lebensprozesses ist axiomatischer Art, ist Sache des Glaubens; eines Glaubens, der mit dem blossen Fürwahrhalten das wenigste zu tun hat, sondern viel tiefer geht, den ganzen Menschen bewegt. So nur fühlt er sich dem Wissen überlegen. Er hat in sich eine Zweiseitigkeit: er ist sowohl ergreifender Art, wenn es die Grundentscheidung für das neue Leben gilt, als auch festhaltender Art, wenn es gilt, sich gegen eine andersartige feindliche gleichgültige Welt zu behaupten.

Dies ist, kurz entworfen, die charakteristische Religion. Leistet sie, was man von einer Religion erwartet? Macht sie glücklich? Nimmt sie das Leid vom Menschen? Dies letztere lässt sich allerdings nicht behaupten; vielmehr erscheint alles Übel noch verschärft und potenziert. Denn die Religion führt eine überweltliche Macht ein und weist deren Vorhandensein als wirklich auf; dass aber diese Macht das Übel nicht kurzerhand ausrottet, muss um so rätselhafter sein und muss das Leid um so mehr empfinden lassen. Allein dies wollte die charakteristische Religion auch gar nicht! Vielmehr ist die Notwendigkeit der Religion überhaupt durch die Existenz des Übels bedingt. [4]) Gäbe es kein Übel in der Welt, dann bedürfte es auch keiner Religion. Mit dieser Einschränkung aber tut die charakteristische Religion, was sie soll: sie hilft hinweg über das Übel. Sie nimmt es nicht vom Menschen, aber sie

---

[1]) Wahrh. S. 368 f. [2]) Wegen S. 50 ff. der vorlieg. Arb. [3]) Wahrh. S. 370. [4]) Siehe S. 36 f. d. vorl. A.

stellt ihn über das Übel. Nicht bloss dadurch tut sie es, dass sie Besseres in Aussicht stellt. Denn nicht im Denken liegt diese Lösung, sondern in der Tat. „Es ist vor allem die Erhebung des Guten über den Stand der Vereinzelung und der Subjektivität, es ist der auf übernatürlicher Macht beruhende Zusammenschluss der Kräfte zu einem Reich Gottes, es ist die Entwickelung einer neuen Wirklichkeit, worin sie einen sicheren Halt gegenüber dem Bösen und einen freudigen Mut zum Kampfe wider das Böse findet.“ [1])

So wäre nun eigentlich die charakteristische Religion eine neue Fassung für das Christentum, nachdem diesem das Zeitliche, welches ihm allzusehr anhaftet, abgestreift worden ist. Denn insoferne bei der neuen Art die Substanz die Existenz zu durchdringen hat, steht auch ihr die Einigung des Göttlichen und Menschlichen im Mittelpunkt; diese Einigung ist auch ihr „ein grosses alle menschliche Geistigkeit begründendes Wunder, aber seiner näheren Fassung nach ist ihr dieses Wunder die Schöpfung eines neuen vollkommenen Lebens, die Begründung einer weltüberlegenen Wirklichkeit durch die Erzeugung einer übernatürlichen Lebenstiefe aus der Liebe und der Kraft Gottes“. [2])

d) Die Aufgabe.

Wir haben uns von Eucken zeigen lassen, dass das Alte nicht hinreicht, die Probleme der Gegenwart zu lösen, und wir haben uns sagen lassen, was an seine Stelle zu treten hat. Dieses Neue heraufzuführen, ist nun nach ihm die Aufgabe der Gegenwart. Denn etwas Neues müssen wir haben; zur Religion, wie sie ehedem war, zurückzukehren — etwa in dem Glauben, dass wir in ihren Anfängen die wahre Religion fänden! — vermögen wir nicht mehr; schon deswegen nicht, weil die Kultur mittlerweile manches gebracht hat, was wir nicht abweisen können; und so wäre uns das Alte und Ursprüngliche, auch wenn wir wollten, nicht mehr das Gleiche; denn wir müssten es mit andern Augen anschauen. [3]) Trotzdem aber ist es nicht verloren. Denn das Ewige in ihm bleibt; es muss nur vom Zeitlichen geschieden werden. „Von dem Alten, das altert, lässt, wer das Alte festhalten will, das nicht altert“. [4])

Aber wie geschieht dies? Ganz allgemein deutet es Eucken zunächst bei verschiedenen Gelegenheiten an. Aufgabe der Reli-

---

[1]) Wahrh. S. 390; oder wie es ein andermal heisst (Einheit S. 471): In den grossen normierenden Persönlichkeiten — siehe besonders Christus! — „hat eine die Widersprüche überwindende Welt, eine Welt der Freiheit und Versöhnung Gestalt gewonnen“. [2]) Wahrh. S. 433. [3]) S. 53 f. [4]) S. 56; (Runeberg).

gion sei es, „die geistige Substanz gegenüber der gleichgültigen Natur und der eigenen Ohnmacht zu retten"; [1]) oder die Substanz der Religion sei in ein gegenwärtiges Leben umzusetzen; [2]) oder man müsse die Idee des absoluten Lebens „entwickeln und in seine Überzeugung aufnehmen". [3]) Dabei sei stets der Doppelcharakter der Religion im Auge zu behalten, die uns einerseits vom Alten ablösen, und andererseits innerlich erhöhen müsse. So lässt sich jetzt die Aufgabe schon näher präzisieren; es gilt beides gleichmässig zu entwickeln und eine unablässige Wechselbeziehung beider Seiten zu beachten. [4]) Es gilt einzutreten in den Weltkampf und für die Ergreifung und Entwickelung der neuen Welt wesenhaften Lebens zu schaffen; [5]) anders ausgedrückt könnte dies vielleicht lauten: Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, den Boden zu bereiten für das Neue, was vor allem durch Begründung der Voraussetzung der Religion geschehen muss. Und Voraussetzung ist das Hereinragen einer Überwelt in unser Dasein; dies nachzuweisen und gegen Materialismus und Naturalismus zu behaupten, hat sich Eucken als Aufgabe gesetzt; er hat sie aufs gründlichste und scharfsinnigste gelöst. Hierin liegt unstreitig sein grösstes Verdienst. Dabei ist ihm die Pflege der wissenschaftlichen Detailarbeit und der alles überschauenden nach grossen Zielen verfahrenden philosophischen Betrachtung ein integrierender Bestandteil der Forderungen, welche an die Gegenwart zu stellen sind. „Jedenfalls" — so lesen wir z. B. — „kann und muss zweierlei geschehen. Es ist zu verlangen, dass der Ernst der Lage gewürdigt, die Sorge für das Ganze und Innere der geistigen Existenz als ein notwendiges Ding anerkannt und die Arbeit dafür nicht als etwas Überflüssiges, minder Exaktes, Subjektives verrufen werde, d. h. keine Herabsetzung der Detailarbeit mit ihrer Genauheit und ihrer Sicherheit — — —; ganz besonders aber verlangen wir einen Respekt und einen freien Platz für die zentralen Probleme gegenüber der in unserer Zeit so mächtigen Rutine, welche ohne alle Prinzipien und Ideen, ohne ein zusammenhängendes Gedankensystem und folgerichtig auch ohne feste Überzeugungen sich den ungeheueren Problemen der Zeit gewachsen glaubt, welche aus dem Mangel an Denken wohl gar eine Tugend macht und auch die Philosophie glaubt als eine unnütze Theorie verachten zu dürfen." [6])

Dies alles aber ist theoretische Arbeit. Mehr vermögen wir zunächst nicht. Doch soll es schon diese Arbeit dahin bringen, dass sich neben der alten allmählich eine neue Existenzform des Christentums herausarbeitet. [7]) Aber freilich, nur wenige, denkwürdige Zeiten sind fähig, eine neue religiöse Form zu schmieden.

---

[1]) Einh. S. 385. [2]) Wahrh. S. 163. [3]) S. 182. [4]) S. 205. [5]) S. 394. [6]) Grundb. S. 316. [7]) Wahrh. S. 443.

Dazu bedarf es neben einem lebendigen Gefühl der Unzulänglichkeit und Nichtigkeit alles natürlichen und gesellschaftlichen Daseins besonders grosser Persönlichkeiten, denen die Religion alles ist, die sie zugleich in sich selbst in grösster Einfachheit darstellen, die zunächst für die Rettung ihrer Seele kämpfen, dann starke Liebe haben, es ihren Brüdern mitzuteilen; sie müssen organisatorische Kräfte haben. Und darauf steht die Hoffnung, dass „uns die Zukunft wieder solche Männer bringt". [1])

---

[1]) Wahrh. S. 437.

III. Würdigung des neuen Weges.

Wer kritisieren will, muss einen geeigneten Standort einnehmen, von dem aus er die Vorzüge und Mängel des Objekts genügend zu beurteilen vermag. Für uns kann dieser Standort nur der festumschriebene Begriff der Religion sein. Wir müssen daher diesen Begriff vor allem bestimmen, wobei uns naturgemäss zunächst der Eucken'sche Begriff von der Religion besonders interessieren wird.

a) Begriff der Religion.

Wie notwendig es ist, diesen Begriff genau abzugrenzen und festzustellen, zeigt das unwürdige Spiel, das mit ihm getrieben wurde. Eucken selbst möchte z. B. schon bezweifeln, ob die Religion des Pantheismus noch „Religion“ im alten Sinne heissen dürfe.[1] Jedenfalls aber fühlt er sich zu der Behauptung veranlasst, dass der Begriff der Religion beim Intellektualismus umgewandelt und im Charakteristischen seines Wesens geradezu vernichtet worden sei.[2] Was soll man aber erst zu der Vergewaltigung unseres Begriffes sagen, welche die Naturalisten etwa mit folgender Definition belieben: „Wir verstehen unter Religion die Erkenntnis, dass wir von der Aussenwelt, von den Nebenmenschen, von Natur und Weltall abhängig sind, dass wir nicht absolut frei, sondern mit dem Ganzen durch das Band der natürlichen Verhältnisse verbunden sind. Dieses Bewusstsein der Abhängigkeit von dem, was ausser uns ist, und die daraus sich ergebende Art des Denkens gegenüber andern, das ist nach unserer Auffassung Religion.“[3] Solange derartige Gemeinplätze für Religion ausgegeben werden, ist man genötigt, ihren Begriff immer wieder aufs neue festzulegen und einzugrenzen, wenn dies auch schon unzählige Male von den verschiedensten Autoren geschehen ist; denn was man unter Religion versteht, ist oft nichts anderes als eine philosophische Weltanschauung oder ein irgendwie geartetes Gefühl, welches das Universum im Menschen auslöst.

---

[1]) Einh. S. 116 f. [2]) S. 294. [3]) Der Häckelianer Dr. Dodel in „Moses oder Darwin“ Seite 43.

Eucken nun spricht in seinen Schriften wohl gelegentlich von den Problemen und den Behauptungen der Religion und sagt, was dazu gehöre; allein eine eigentliche Auseinandersetzung über das Wesen der Religion finden wir nicht. Dies ist umsomehr zu bedauern, als wir es zunächst diesem Mangel zuschreiben müssen, dass bei Eucken der Begriff „schillert".[1]) Bald ist ihm „Religion" identisch mit Geistesleben, wie wir später nachweisen werden, bald ist sie ihm nur ein Stück des Kulturlebens. Doch sind folgende Punkte von ihm klar herausgehoben, die, wenn sie auch schon da und dort in unserer Arbeit Erwähnung fanden, doch hier noch einmal zusammengestellt werden sollen.

Die Religion hat es mit dem naturhaften Dasein nicht zu tun. Wenn sich also das Sein in dem nächsten Anblick der Dinge erschöpfte, das ist, in Kraft und Stoff, wie die Materialisten wollen, aufginge, dann wäre die Religion völlig überflüssig, ja undenkbar. Selbst dann, wenn sich in unserm Dasein schlechterdings keine Vernunft manifestierte, hätte sie hier keine Daseinsberechtigung; denn die Frage nach der Vernunft der Wirklichkeit will sie nicht lösen.[2]) Dagegen kann nicht genug betont werden, dass die Voraussetzung aller Religion das Vorhandensein einer Überwelt ist.[3]) Mit dem Ergreifen einer übermenschlichen Wirklichkeit steht und fällt die Religion.[4]) Religion ohne Zweiheit der Welten ist unmöglich und ein leeres Wort.[5]) Doch reicht dies allein zur Religion noch nicht aus; die höhere Welt muss auch hereinragen in unser Dasein;[6]) sie muss inmitten der Zeit eine Überwelt, ein Ewiges erschliessen.[7]) So hat sie vor allem eine übernatürliche Art an sich. „Wer dies nicht erkennen will, muss die Religion aufgeben."[8]) Und, wie sie der Anwalt einer Überwelt ist, so bringt sie uns auch Kunde von dorther. Sie muss Offenbarung göttlichen Willens und Wesens sein;[9]) eine Offenbarung freilich, die nicht bloss an einer, sondern an mehreren Stellen der Geschichte durchbricht.

Wenn dies richtig ist, so muss der Satz in Geltung bleiben, dass es die Religion, und zwar sie allein „mit der Idee eines lebendigen Gottes zu tun hat",[10]) während der andere in dem gleichen Werke enthaltene, dass „ohne einen Gottesglauben Religion möglich sei",[11]) bestritten werden muss. Allerdings soll die Einräumung dieser Möglichkeit nur die vorangehende Behauptung einer Überwelt umsomehr als conditio sine qua non hervortreten lassen, beansprucht also nicht die Beachtung einer Hauptaussage; allein auch in dieser zurückgeschobenen Stellung muss sie bestritten werden.

---

[1]) Ähnl. urteilt auch Richter in der Monatsschrift für kirchl. Praxis, Jahrg. II der neuen Folge. [2]) Wahrh. S. 235. [3]) S. 59 f. [4]) S. 62. [5]) S. 156; 182. [6]) S. 156. [7]) S. 1. [8]) S. 203. [9]) S. 1. [10]) S. 60. [11]) S. 155 f.

Zwar beruft sich Eucken für diese Behauptung auf den alten und echten Buddhismus. Dies dürfte der einzige Beweis sein. Aber er ist nicht stichhaltig, da wir den alten und echten Buddhismus neben anderen Gründen auch eben wegen jenes Mangels nicht für eine Religion, sondern für ein philosophisches System halten.[1] Wollten wir aber einen Augenblick zugeben, dass er Religion sei, so beweist seine Geschichte, dass eine den Gottesbegriff entbehrende „Religion" für die Dauer nicht möglich ist; denn der Buddhismus ist im Laufe der Zeit in sein direktes Gegenteil umgeschlagen; er ist zum grössten Götter- und Götzendienst geworden. Das Fehlen einer göttlichen Autorität musste sich, wenn es zur Religion kommen sollte, von selbst korrigieren, da sich auf menschliche Autorität unmöglich eine Religion aufbauen lässt. So haben sich die buddhistischen Gläubigen selbst ihre Götter erdacht. Zuerst haben sie den Stifter zum Gott gemacht, später haben sie sogar seine Statuen angebetet. Die Ausbreitung des Buddhismus wäre ohne die Umwandlung in seinem Wesen gar nicht möglich gewesen.[2] Man hat das Sinken des ursprünglichen Buddhismus auch der niedrigen Kulturstufe zugeschrieben, auf welcher z. B. die Tibetaner sich stets befunden hätten. Allein dieser Einwand, wenn er ja theoretisch haltbar wäre, hat keine praktische Bedeutung, da es überall und jederzeit weite Kreise gegeben hat und geben wird, die nicht auf der Höhe der Kultur stehen; und jede religiös gefärbte Philosophie, welche die Stelle der Religion einnehmen möchte, müsste dem gleichen Schicksal verfallen, wie der ursprüngliche Buddhismus.

Wir dürften indess als Euckens eigentliche und prinzipielle Meinung den ersten Satz ansehen, dass es die Religion mit der Idee eines lebendigen Gottes zu tun habe. Denn sonst könnte er als wesentlich für die Religion nicht auch die Vorsehung, mit der die überweltliche Macht alles leitet, einführen. „Ein Hauptstück", so sagt er nämlich, „aller kräftigen Religionen bildet die Idee der Vorsehung, die nicht nur überhaupt die Geschicke des Menschen lenkt, sondern die sie zum Guten lenkt, ihn geistig aufwärts führt."[3] So ist auch aller „religiösen Überzeugung der Gedanke unentbehrlich, dass schliesslich irgendwie aus aller Unvernunft eine Vernunft aufleuchten werde".[4]

---

[1]) So auch: Lindner, Tiele, Pesch u. a. Auch der Animismus ist nicht eine Religion, sondern eine Art von primitiver Philosophie, die nicht nur die Religion, sondern das ganze Leben des Naturmenschen beherrscht. Tiele S. 11. [2]) S. Tiele. [3]) Wahrh. S. 274. [4]) S. 277; auch S. 366 konstatiert Eucken, dass sich notwendig die Überzeugung befestigen müsse, dass selbst das Böse der Entwickelung des Guten dienen müsse. Damit vergleiche aber dann S. 284, wo er christliche Dogmatiker, welche die Gläubigen mit der gleichen Gewissheit erfüllen wollen, Generalpächter des Glaubens und offizielle Vertreter der Religion schilt!

Das Vorhandensein der Überwelt aber und das Wissen um Gott und die Vorsehung macht, wie schon früher gesagt, noch nicht die Religion aus. Jene höhere Welt muss vielmehr in unser Leben hereingreifen und es beherrschen. Das „ganze Leben muss sich um das Verhältnis zur höchsten Einheit bewegen“. [1]) Die Religion muss, wenn sie Religion sein will, auf unbedingter Unterordnung des Menschen bestehen. [2])

Könnten wir uns nun mit diesen gelegentlich gegebenen Bestimmungen des Wesens der Religion auch einverstanden erklären, so liegt für uns die Schwierigkeit in Manchem, was Eucken nicht gesagt hat, oder was aus anderen Zusammenhängen als nach der Meinung unseres Philosophen der Religion nicht wesentlich hervorgeht. Ohne dass wir auf diesen Umstand hier näher einzugehen brauchen, erhellt es schon daraus, dass z. B. Eucken dem Naturalismus und Intellektualismus „Religion“ zugesteht, obwohl er sich doch die Aufgabe gestellt hat, die Religion vor ihnen zu retten. Dies wäre doch nicht nötig, wenn jene Religion hätten. Was Eucken retten will, kann daher nicht Religion sein, sondern etwas anderes; und zwar will er, wie wir später sehen werden, den Idealismus retten gegenüber dem Materialismus und einen besser begründeten Idealismus gegenüber dem Intellektualismus. Idealismus und Religion fliessen demnach bei ihm oft in eins zusammen.

Wenn nun wir dagegen einen Begriff der Religion geben wollen, so soll dies nicht vom etymologischen und historischen Standpunkt aus erschöpfend geschehen. Denn dieses hat nur rein wissenschaftliches Interesse, während wir nach unserem Plan stets das praktische Bedürfnis der Religion im Auge haben; es kommt uns also darauf an, herauszustellen, was das Bewusstsein der Gegenwart im allgemeinen unter „Religion“ versteht. Nicht was dieser oder jener nach einem bestimmten Prinzip seiner Denkweise herausgeklügelt hat, nicht was der Begriffsanalytiker herausdestilliert, ist Religion, sondern was unmittelbares, in der Allgemeinheit heimisches Empfinden für Religion hält. Dies und nichts anderes wurde bisher unter Religion verstanden und es wäre ein Gewaltstreich, wollte nun ein einzelnes Subjekt jene Bezeichnung für seinen von der allgemeinen Denkweise völlig abweichenden Begriff ausschliesslich usurpieren.

Wenn wir uns beim Aufsuchen des Religionsbegriffes von dieser Tatsache leiten lassen, dann werden wir zugeben, dass dem Bewusstsein im Mittelpunkt der Religion stets „Gott“ gestanden ist, und weiterhin, dass vor allem die Begriffe „Welt“ und „Seele“ unter die Perspektive der Religion gestellt wurden und eine be-

---

[1]) Wahrh. S. 364. [2]) S. 193.

sondere Beleuchtung erfahren haben. Nicht als ob wir sagen wollten, dass sich nun bei jedem Menschen der Begriff der Religion in jenen 3 Punkten erschöpfe, wir wollen nur feststellen, was die Zeiten und Völker — nicht der Einzelne —, wenn sie es könnten, auf die Frage antworten würden, was „dazu gehöre, dass Religion sei."

Und da ist es nun gar keine Frage, dass wir bei der Analyse des religiösen Gefühls zunächst auf Etwas stossen, was irgendwie die Stelle des in der Religion gemeinhin „Gott" Genannten einnimmt. Das religiöse Denken hat vornehmlich ihn zum Inhalt. Dies ist auch selten ernstlich bestritten worden. Die Geschichte der Religionen weist es aus; die namhaftesten Religionsphilosophen bestätigen es; die sogenannten Gottesbeweise wollen jener Forderung für die Religion einen materiellen Grund sichern; selbst wo die Vernunft die Erkennbarkeit Gottes leugnet, verneint sie ihn nicht von vornherein, sie macht ihn nur bedeutungslos;[1]) auch wer gegen die Religion polemisiert, richtet meist die Angriffe zunächst auf den Gottesbegriff, weil er im Mittelpunkt steht.

Allerdings ist nunmehr zu prüfen, ob, was mit dem Prädikate „Gott" belegt wird, auch wirklich diese Bezeichnung verdient. Denn „Gott" ist ein religiöser Begriff, mit dem sich ganz bestimmte Anschauungen und Gefühle verbinden. Von Gott, den er selbst als unabhängig und absolut weiss, fühlt sich der Mensch abhängig in allen seinen Lebensäusserungen; aber nicht bloss sich, sondern die ganze Natur samt ihren ehernen Gesetzen glaubt er von ihm abhängig. Für den Gott-Gläubigen gibt es eigentlich keinen Dualismus; für ihn geht Stoff, Kraft, Geist alles von Gott aus; er ist ihm der Ursprung, der Schöpfer aller Dinge. Auf Gott führt sodann auch das Bedürfnis der Erlösung und des Friedens hin. Gott sieht der Mensch als eine Realität an, mit der er als mit einem andern „Ich" verkehren kann, mit andern Worten: Gott ist ihm „Persönlichkeit", die ohne „Selbstbewusstsein", wie wir als individuelle Menschen es kennen, nicht gedacht werden kann. Nur ist bei dem Selbstbewusstsein Gottes alles rein Menschliche und Subjektive, wie es durch die Körperlichkeit mit ihren Bedürfnissen bedingt ist, auszuscheiden.

Indess weiter dürfen wir uns in das dem Durchschnittsbewusstsein fremde Metaphysische nicht hineinführen lassen. Es genügt auch die bisherige Umschreibung des Gottesbegriffes, um dieses Prädikat allenfalls noch manchen Zerrbildern von der Gottheit, wie sie der Phantasie des Heidentums entsprungen sind, zuzugestehen, nicht aber dem pantheistischen „Gott", der etwas durchaus

[1]) Wie die Epikureer und der Rationalismus!

Unselbständiges und mit Kraft oder Materie Identisches ist. [1]) Von ihm könnte man allenfalls in dem Sinne als von „Gott" reden, wie etwa die Bibel den Reichtum Gott heisst für jene Menschen, welche mit ihm zu stehen und zu fallen glauben. [2])

Wir müssen deshalb Schleiermacher widersprechen, wenn er meint „mit einem persönlichen ausserweltlichen Gott habe die Religion an sich nichts zu schaffen", oder „jeder könne Religion haben, der Gott als einen persönlichen oder als einen unpersönlichen vorstelle, da dieses nur Begriffe seien". Religion im spezifischen Sinne kann dabei nicht bestehen. Denn die aus blossen Stimmungen oder ästhetisierenden Betrachtungen hervorgehenden Gefühle sind eben für den Durchschnittsmenschen der Gegenwart und ursprünglich nicht Religion; an der Spitze steht ihm der persönliche Gott. [3])

Die Persönlichkeit Gottes leitet aber sofort zur Offenbarung hin. Ist Gott das, wofür ihn das spezifisch religiöse Gefühl hält, dann kann er sich nicht unbezeugt gelassen haben. Somit ist auch die „Offenbarung" ein integrierender Bestandteil wirklicher Religion, wie denn auch Sabatier [4]) sagt: „Von der Offenbarung urteilt man mit Recht, dass sie mit der Idee der Religion selbst unzertrennlich zusammenhängt". Welcher Art die Offenbarung sei, darüber haben wir hier nicht zu befinden; doch sei gesagt, dass die aus der blossen mechanischen Entfaltung innewohnender Kräfte hervortretenden Erscheinungen mit „Offenbarung", wie sie das Volksbewusstsein versteht, nichts zu tun hat.

Dieser persönliche Gott nun muss in ein Wechselverhältnis mit den Menschen eintreten. So ist denn auch für Tiele [5]) „Religion im allgemeinen die Beziehung des Menschen zu den übermenschlichen Mächten, an die er glaubt". Lebendiger Ausdruck dieser Beziehung ist das Gebet. Eine Religion ohne Gebet wäre keine; das Gebet ist die Seele der Religion. [6])

Wozu aber Religion — so spricht das Allgemein-Bewusstsein, — wenn wir bloss für die Dauer dieses Lebens sind. Die letzte Voraussetzung seiner Religion ist die Gewissheit eines Lebens nach dem Tode. Ohne solches Leben brauchen wir keine Religion. Denn da wäre der allein richtige Standpunkt die Frage: Wie

---

[1]) Siehe Wahrh. S. 40: Der Gottesbegriff bedeutet hier „eine weltdurchdringende unendliche Kraft; von einer Überlegenheit gegen die Welt, einem Beisichselbstsein, einer Persönlichkeit darf nicht mehr gesprochen werden. Damit entfällt auch alle Möglichkeit eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott" u. s. w. [2]) Selbst für den nichts weniger als positiven Happel ist Gott das „absolute Wesen, das die Welt geschaffen hat". [3]) Ähnlich denkt für sein eigenes religiöses Leben sogar der Materialist D. F. Strauss im „alten und neuen Glauben". [4]) S. 208. [5]) S. 2. [6]) Siehe Sabatier S. 19; 100.

kommen wir am besten durch dieses Leben, so dass wir möglichst viel Angenehmes und wenig Leiden haben? Diese Frage wäre dann auch, nachdem wir eine Erfahrung von Jahrtausenden hinter uns haben, nicht allzuschwer zu lösen, so weit die Lösung in den Bereich menschlicher Möglichkeit fällt. Wo aber wirkliche Religion vorhanden ist, da steht eine andere Frage im Vordergrunde, da hält man fest an der „Unsterblichkeit der Seele“, an einem Leben nach dem Tode und erwartet von Gott, dass er diesem Leben sicher entgegenführe. „Ohne Glauben an ein künftiges Leben kann keine Religion gedacht werden“;[1]) „bei der Frage, die sich der Mensch in der Religion vorlegt, handelt es sich nur um sein Heil“.[2]) Für Schleiermacher allerdings ist der Glaube an die Unsterblichkeit irreligiös,[3]) da sich nach ihm die Persönlichkeit erweitern und allmählich ins Unendliche verlieren soll. Nur in diesem Sinn erkennt er Unsterblichkeit seiner Art an. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“. Wer aber, den die Erfahrungen des Lebens und nicht etwa philosophische Spekulationen zur Religion geführt haben, wollte sich mit solcher Unsterblichkeit zufrieden geben? Sie wäre nichts anderes als das Eingehen in das Nichts und würde Religion trotz aller spekulativer Stützen, die man ihr zu geben sucht, überflüssig machen. Individuelle Unsterblichkeit fordert die wirkliche Religion, wobei sie sich dessen allerdings klar bewusst ist, dass das individuelle Bewusstsein der andern Welt ein durchaus verschiedenes sein wird von dem gegenwärtigen, an den Leib gebundenen. Weshalb soll man auch der Annahme einer individuellen Unsterblichkeit so sehr aus dem Wege gehen? Nicht der Leib, sondern der Geist, die Seele ist unsterblich; und was uns hier ein individuelles Bewusstsein gibt, ist nicht der Leib, sondern der Geist; er ist es auch für jenen philosophischen Standpunkt, welchem der Geist erst durch den Zusammenstoss mit den Objekten ausser ihm zum Selbstbewusstsein gelangt. Wenn er sich jetzt auf sich selbst besinnen kann, sollte er es, vorausgesetzt, dass er bleibt, nach dem Hinfallen des den Menschen so vielfach von sich selbst abziehenden Körpers nicht noch mehr vermögen?

So bleibt es dabei: Gott, Welt und Seele stehen im Vordergrunde des religiösen Interesses und wir können kurz zusammenfassen: Die Religion ist ein eigenartiges lebendiges Wechselverhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott, den er als eine überweltliche, in diese Welt hereinragende persönliche Macht erkennt, von der er sich und die ganze Welt durch und durch ab-

[1]) Kant. [2]) Sabatier. [3]) Rel. S. 104.

hängig weiss, auf der allein seine Hoffnung einstiger Unsterblichkeit steht.

Von hier aus wollen wir versuchen, das System Euckens weiter zu würdigen.

b) Der apologetische Gehalt des Systems.

Wir werden Eucken am ehesten da zustimmen können, wo er mit der ganzen Wucht seiner Dialektik und mit Einsetzung seiner Persönlichkeit gegen die entschlossenen Widersacher der Religion zu Felde zieht. Wir werden darum zunächst die Frage aufwerfen, ob er den Angriffen gegen die Religion eine siegreiche oder wenigstens erfolgreiche Abwehr entgegenstellt. Um sie beantworten zu können, werden wir aber diese Angriffe und Widersprüche selbst kurz zu skizzieren haben, eine Arbeit übrigens, bei der wir im Grossen und Ganzen Euckens eigenen wiederholten und ausführlichen Darlegungen folgen können.

1) Widerspruch gegen die Religion.

Von jeher ist die Religion „ein Zeichen gewesen, dem stets hart und leidenschaftlich widersprochen wurde“, ja sie hat soviel Widerspruch gefunden, dass wir uns wundern könnten, wie sie nicht längst ausgetilgt ist. Wer nur dies sieht und nicht die unerschütterliche Kraft, welche in der Religion selbst liegt, der begreift, wie das Aufklärungszeitalter ihr entgiltiges Erlöschen mit voller Bestimmtheit erwartete. [1])

Man hat die Religion vornehmlich als gefährlich bekämpft, weil sie die besten Kräfte der Menschen für ein Idol verschwende, Es lässt sich auch wirklich nicht leugnen, dass kaum auf einem andern Gebiet eine solche Unsumme von Kräften aufgebraucht worden ist, als gerade auf dem der Religion. Die grössten Geister der Jahrhunderte haben sich ausschliesslich ihr gewidmet; und Menschen, die auf andern Gebieten Grosses geleistet und ihre Haupttätigkeit entfaltet haben, konnten nicht umhin, auch für die Religion einen grossen Teil ihrer Kraft anzulegen. Wieder andere haben ihre Lebensarbeit darin gesehen, die Religion zu vernichten und aus der Welt zu schaffen. Die blutigsten Schlachten, die längsten Kriege sind um ihretwillen geführt worden. Ja die Geschichte ganzer Völker steht Jahrhunderte lang unter dem Zeichen der Religion. Wäre nun die Religion wirklich ein blosses Idol, dann hätten ihre Gegner recht; und wenn sie wirklich nichts geleistet hätte vom Standpunkt dieser Welt aus und hätte keine

---

[1]) So schrieb Winkelmann 1768 von Rom aus, dass in 50 Jahren in Rom vielleicht weder Papst noch Priester sein werde (Wahrh. S. 43). Und wie hat sich dieser Mann getäuscht!

Förderung gebracht für das Leben der Völker und der Individuen, für die Kultur im Allgemeinen, dann könnten wir den Unwillen ihrer Widersacher vor der Verschwendung einer solchen Fülle von Kraft und Gaben und Gütern begreifen.

Indess, es ist hier nicht unsere Absicht, die Religion nach utilitaristischen Gesichtspunkten zu würdigen, obwohl wir dies für durchaus berechtigt hielten: sondern wir wollen lediglich die Gegner der Religion zu Worte kommen lassen. Die Gegnerschaft aber verkörpert sich nach Eucken in den beiden Lebenssystemen des Naturalismus und Intellektualismus. Zunächst der Naturalismus. Er ist das System der materialistischen Weltanschauung, welche hinwiederum eine Folgeerscheinung der auf die Erfahrung sich aufbauenden Naturwissenschaft ist. Der nächste sinnenfällige Eindruck ist ihr alles. Über diesen Eindruck darf und will sie nicht hinaus. Somit liegt es in ihrer Eigenart begründet, dass sie zu einem Übersinnlichen, mit dem es doch die Religion zu tun hat, nimmermehr vordringen kann. „Sie vertraut in allem der eigenen Kraft und Tüchtigkeit des Menschen, das ergibt eine völlige Abwendung von spezifisch religiösen Stimmungen“. [1]) Sie müsste über den eigenen Kreis hinausgehen, wollte sie sich mit der Religion befassen. So kann man auf dieser realistischen Stufe die Religion nicht gebrauchen. Man sollte nun meinen, dass der Materialismus, dieser Grenzen eingedenk, die Religion ignorieren werde. Aber dazu ist er nicht konsequent genug; er überschreitet vielmehr im Widerspruch mit seinen eigenen Prinzipien seinen Kreis, indem er die Religion negiert, ja bitter und entschieden bekämpft. Diese Negation setzt doch den Anspruch voraus, etwas Gewisses — wenn auch im negativen Sinn — über das jenseit der Erfahrungswelt Liegende aussagen zu können; ein Anspruch, der, wo man auf eine positive Entscheidung drängt, strikte verneint wird. Aber der Naturalismus braucht diese Inkonsequenz, um für seine Kultur die Alleinherrschaft usurpieren zu können. So ist nur wirklich, was Objekt für die Naturwissenschaft sein kann, und was Erfahrung in ihrem Sinne ist. Ein Reich, das darüber hinausliegen sollte, eine Überwelt, wird energisch als Phantasiegebilde abgelehnt. „Den Schein derselben erregt die Isolierung des Bewusstseins.“ [2]) Es gibt keinen Geist neben der

[1]) Grundb. S. 293. [2]) Einh. S. 49. Ladenburg sagt (Naturforscherversammlung 1903): „Eine Überwelt ist das Produkt des Gehirns von Unwissenden und Phantasten“. Wir können uns hier die Bemerkung nicht versagen, dass es, da doch auch das Bewusstsein nur Produkt von mechanischen Beziehungen sein soll, unbegreiflich ist, wie diese „Beziehungen“ plötzlich über die Fläche, innerhalb deren sie stattfinden, hinausheben und etwas durch sie nicht Gegebenes hervorbringen sollen. Dies nämlich muss geschehen, wenn im Bewusstsein auch nur der Schein einer Überwelt entsteht.

Materie; alles ist Kraft und Stoff, lässt sich hinreichend erklären aus Druck und Gegendruck, Stoss und Gegenstoss. Alles Leben, das sich regt, auch das geistige lässt sich auf die Bewegung der Stoffatome zurückführen. Kurz: eine andere Welt als die sinnenfällige gibt es nicht.

Mit der Überwelt aber wird auch Gott, als persönliches allmächtiges Wesen, vom Throne gestürzt. Kein Mikroskop hat Gott entdecken können, auch Lalands Teleskope fanden ihn nicht droben bei den Sternen. Also gibt es keinen Gott. Das „All" des Pantheismus oder verwandte Begriffe sind kein Ersatz für den Gottesbegriff.

Und der Mensch mit seiner Seele? Er ist nichts. Seit Kopernikus die Erde aus dem Mittelpunkte unseres Weltenbildes gerückt hat, ist der Mensch unendlich klein geworden. Diese Tat war nach dem Materialismus der Todesstreich für die Religion, für welche der Mensch im Mittelpunkt stehen muss. Letzteres aber ist lächerlich, wenn man bedenkt, dass der Mensch doch nur unscheinbarer Bewohner eines winzigen Planeten ist. Ja, die Gesamtheit aller Menschen ist selbst nur eine Episode innerhalb der Weltgeschichte. Also kann die Welt nicht um der Menschen willen bestehen. Eine „Seele" aber gibt es nicht. Von den Äusserungen der Seele gilt, was oben über den Geist gesagt wurde. Seelische Vorgänge erwachsen aus der Beziehung von Naturelementen; ihr Phänomen wird durch die Summierung von Vorgängen erklärt. Die Psychologie des Materialismus ist demnach eine Seelenlehre ohne Seele, da die psychologischen Erscheinungen, aus der Berührung der Individuen kommend, Produkt der Gesellschaft und der Geschichte sind; nichts steigt von innen auf.[1]) Mit dem „Stoff" fällt zugleich Seele und Geist dahin; individuelle Unsterblichkeit ist ein Mythologumenon.

Zur Erklärung des Geschehens nimmt der Naturalismus auch die Entwicklungsidee zu Hilfe. Diese ist aber vollends eine grosse Feindin der Religion. Alles hängt dabei vom „Milieu" ab. Eine absolute Wahrheit, auf der die Religion doch bestehen muss, kann es so nicht geben. Sie ist, wie alles, ein „Kind der Zeit", sie wird der Absolutheit entkleidet und relativiert. „Der Augenblick verschlingt den Augenblick."[2])

Am tatsächlichen Bestande positiver religiöser Systeme kann indess der Naturalismus doch nicht vorübergehen. Er muss sie zu erklären suchen, um im eigensten Interesse die ihnen innewohnende Macht zu brechen. Er sucht sie nun dadurch aufzulösen, dass er „ihren ganzen Inhalt aus einer Eintragung subjektiver menschlicher

---

[1]) Einh. S. 52. [2]) Wahrh. S. 49.

Zustände in das All, aus einer Personifikation des Naturgeschehens ableitet. Solche Personifikation aber wird durch die wachsende Einsicht in die Zusammenhänge und Gesetze mehr und mehr zerstört; was dabei die Wissenschaft gewinnt, scheint die Religion zu verlieren". [1])

So ist der Naturalismus ein radikaler Gegner aller Religion. Er dringt immer noch vor. Bald übt er unmittelbar und offen seinen Einfluss aus, bald versteckter Weise; dies geschieht besonders da, wo man ihm scheinbar entgegentritt, nicht aus prinzipieller Gegnerschaft, sondern aus Furcht vor seinen Konsequenzen. [2])

Es gibt nun noch einen Widerspruch gegen die Religion, der vom Lebenssystem des Intellektualismus ausgeht. [3]) Alle Gefahren, welche der Religion vom Rationalismus, Liberalismus, Subjektivismus drohen, werden durch jenen vertreten. Wenn der Intellektualismus auch der Antipode des Naturalismus ist und aus dialektischer Notwendigkeit als Rückschlag gegen denselben entstehen muss, wie er aus dem gleichen Grunde, in etwas anderer Gestalt, die Voraussetzung jener Lebensanschauung ist, so ist die Art des Widerspruchs dennoch der ersteren nahe verwandt.

An Stelle von Stoff und Kraft und der Entwicklungstheorie tritt hier der „absolute Denkprozess". Der Denkprozess geht in die Dinge ein und will mit seiner Entwickelung ihre eigene Natur entfalten: „So taugt das Denken allerdings zu einem Prinzip universaler Gestaltung". [4]) Aber der Denkprozess, der selbstverständlich über dem individuellen Denken liegt, ist alles. Wohl ist hier ein Reich der Ideen vorhanden, aber es ist nichts anderes als beim Naturalismus das Reich der Sinnlichkeit, nur vergeistigt! Aus den gleichen Gründen wie dort ist auch bei ihm kein Raum für „Gott". Die „Seele" erfährt noch mehr Angriffe als beim Naturalismus. Denn „seelisches Dasein ist nur ein Stück, eine Äusserung des absoluten Denkprozesses". [5]) Ausser dem Denkprozess selbst gibt es durchaus kein Fürsichsein; so ist die Seele nur ein Appendix, eine der Erscheinungsformen des Prozesses, wie es tausende ausser der Seele gibt; sie ist eine von den „Punkten des fortschreitenden Denkprozesses". [6]) Eine individuelle Unsterblichkeit kann es daher hier ebensowenig geben, wie beim Naturalismus. Was in beiden Lebenssystemen Unsterblichkeit genannt wird, ist nichts weiter als die Erhaltung der in den Individuen wirksamen Kraft.

Wenn sich auch der Intellektualismus in seiner Überspannung bei Hegel — von Eucken als Noëtismus bezeichnet — nicht halten konnte, so übt er — in weiterem Sinne genommen — doch bei

[1]) Einh. S. 56. [2]) Grundb. S. 16, 23. [3]) Von Eucken dargestellt in Einh. S. 65 ff. [4]) S. 78. [5]) S. 91. [6]) S. 118.

vielen Gebildeten und Ungebildeten weiter einen ungeschwächten Einfluss aus. Wenn er nun von Religion redet, so gibt er ihr einen wesentlich fremdartigen Inhalt. Sehen wir nur, wie der Noëtismus z. B. den Gegensatz von Welt und Überwelt, der ihm zugleich das Problem der Religion enthält, löst; dieser Gegensatz bedeutet ihm nichts anderes als die Scheidung einer empirischen und einer idealen Welt innerhalb des Denkprozesses. „Diese Scheidung gilt zunächst schon deswegen als notwendig und tatsächlich, weil die Fortschritte der geistigen Entwicklung im Hoffen und Glauben vorauszunehmen sind, ehe sie die Trägheit der empirischen Lage überwinden können; ein Gebiet solches Glaubens und Hoffens mit seinen unsichtbaren Grössen und von innenwirkenden Kräften ist demnach ein unentbehrlicher Faktor des aufsteigenden Lebensprozesses, ein unerlässliches Komplement zur sinnlichen Wirklichkeit. Darüber hinaus gewinnt weiter die unsichtbare Welt des Gedankens die Bedeutung einer alles Dasein begründenden und umfassenden Wirklichkeit. Durch Erhebung in diese Gedankenwelt mit ihrer Ursprünglichkeit und Zusammengehörigkeit wandelt sich das Zeitliche zum Ewigen, das Zerstreute zur Einheit, die Erscheinung zum Wesen, das Bedingte zum Unbedingten. Die geistige Arbeit wird Religion, insoferne sie in grossem Zuge den Übergang von der sinnlichen zur Gedankenwelt vollzieht und durch Vergegenwärtigung des Inhalts dieser alle Sorgen und Missstände des Augenblicks verscheucht. Das Diesseits und Jenseits sind hier nicht verschiedene Welten, sondern nur verschiedene Seiten, ja Ansichten desselben Geschehens; lässt das naive Bewusstsein dieselben bis zum schroffen Gegensatz auseinanderfallen, so soll der Fortgang des Denkprozesses den Zusammenhang sicher herstellen und alles Dasein einer einzigen Wirklichkeit zuführen. So ergibt sich eine Religion pantheistischer Art, eine Religion, welche alles Geschehen vergeistigen und das Alltägliche mit dem Schimmer eines festen Glanzes verklären möchte.“ [1]) Mit andern Worten: der Rationalismus treibt hier sein Wesen; er entleert die religiösen Begriffe des Inhalts, den sie ehedem hatten, wodurch er aber dann die Religion selbst auflöst.

Ein Kind des Intellektualismus und Naturalismus zugleich ist dann der Subjektivismus. So sehr er in der Gegenwart auf religiösem Gebiete [2]) befürwortet wird, so muss er doch so gewiss den Tod der Religion zur Folge haben, wie es ihr Tod wäre, wenn sie nur in der äusserlichen Annahme historischer Fakta (äusserlicher Glaubensbegriff) bestände. Und zwar wird dies nicht blos aus dem Grunde die Folge sein, weil der Subjektivismus die „geistigen Mächte, welche den Menschen in reinere Sphären erheben

[1]) Einh. S. 251 f. [2]) Siehe „Christliche Welt!“

sollten, in den Dienst selbstischen Glücksverlangens und menschlicher Interessen herabzieht“, sondern auch „die menschliche Gesellschaft kann die Religion — in subjektivistischen Anwandlungen! — vorwiegend als eine soziale Einrichtung behandeln und dabei vergessen, dass sie mit solcher Herabsetzung zu einem Mittel für menschliche Zwecke den Lebensnerv der Religion tötet“. [1])

2) Die Überwindung des Widerspruchs.

Es wird sich später zeigen, dass Euckens Ausführungen selbst nicht wenig mit dem Intellektualismus gemein haben. Ja, sein System ist selbst eigentlich ein intellektualistisches. Doch unterscheidet er sich wieder so bedeutend von ihm, dass er in direkten Gegensatz dazu tritt und in gleicher Weise gegen Intellektualismus wie gegen Naturalismus polemisiert. Diese Polemik aber ist eine vortreffliche Leistung. Wenn der Kampf gegen den Materialismus sich zu einer Niederlage für den letzteren auswächst, so hat Eucken dabei gewiss ein grosses Verdienst. Er stellt dem Materialismus einen wohlbegründeten ethischen Idealismus entgegen, nicht einen Idealismus, der in der Luft schwebt und Gefahr liefe, das Schicksal des Hegelschen zu teilen; nicht einen Idealismus logisch-dialektischer Art, sondern einen solchen, der durch eine Erfahrung eigentümlicher Art immer wieder sich emporringt, wenn er durch subjektivistische Metaphyhik sich ins vage zu verlieren droht. Und damit stellt er sich zugleich in Gegensatz zum Intellektualismus.

Eucken macht sich die Arbeit nicht leicht. Er verschliesst die Augen nicht vor den Schwierigkeiten, die seinem Idealismus entgegenstehen. Ja, er stellt sich zunächst auf die Seite der eigenen Gegner und führt dabei als ein trefflicher „advocatus diaboli“ ihre Sache. Unseres Erachtens geht er in seiner Absicht, nichts zu verdecken, sogar allzuweit, indem er bisweilen da Widersprüche statuiert, wo seine Gegner kaum solche sehen, wo der Betrachter nur den Standpunkt etwas weiter zurückzuverlegen braucht, um die Harmonie scheinbarer Diskrepanz zu gewahren. [2]) Oder er führt Widersprüche besonderer Art ein, die doch identisch sind mit solchen schon anderwärts ausgeführten. [3]) Er verfolgt diese Widersprüche bis zu den äussersten Konsequenzen bis zum Rande verzweiflungsvoller Resignation: „So unterliegt auch unsere Gesinnung“ — ruft er aus — „dem Schicksal; — — sind wir nicht bloss Werkzeuge in der Hand dunkler Gewalten?“

---

[1]) La rel. S. 177. [2]) z. B. Wahrh. S. 282 — Gewissen. [3]) z. B. Mangel eines Reiches strenger Gerechtigkeit, Wahrh. S. 279, und Mangel einer sittlichen Ordnung übernatürlicher Art, S. 283.

Aber auf dieser dunkeln Folie erhebt sich dann um so wirksamer das Gegenbild; um so wuchtiger treffen die Schläge, die er gegen jene Gebäude führt. — Die ganze Polemik gegen sie ist auf den Ton gestimmt, der sich in folgenden Worten ausspricht: „Ihr habt die Metaphysik, ihr habt die Religion, ihr habt alle Ideale aus dem Leben gestrichen, ihr wisst euch völlig frei von allem jenem Unmöglichen. Aber euere Freiheit ist die Freiheit der Leere, des Nichts. Mit jenem Unmöglichen hat für euch das Leben allen Inhalt, allen Sinn, alle Spannung vorloren, ihr habt zugleich alles aufgegeben, was über die Gemeinheit des Alltags erhebt; das Dasein ist unter euern Händen in aller Geschäftigkeit matt, klein und freudelos geworden. Selbst die Grösse des Leides ist einem solchen Dasein versagt. Damit werdet ihr die Menschheit auf die Dauer sicher nicht festhalten. [1])

Zu ihrer Bekämpfung nun spielt Eucken die beiden Systeme des Naturalismus und Intellektualismus zunächst gegen einander selbst aus. [2]) Dann aber wendet er sich gegen jedes der Systeme besonders, indem er bei ihren Einseitigkeiten einsetzt. [3])

Zuerst greift er den Materialismus an. Schon die Tatsache, dass er den Idealismus vertritt, muss ihn in Gegensatz zu jenem stellen. Noch mehr aber die Methode, welche Eucken anwendet, die noologische. Denn sie setzt das Vorhandensein und selbständige Wirken des Geistes voraus. Indem er die Berechtigung dieser Methode nachweist, weist er indirekt die materialistische Anschauung, welche den Geist leugnet, zurück. Weiterhin geschieht die Widerlegung durch den Aufbau des neuen Systems selbst. Denn die ganze Arbeit, das ganze System Euckens ist an sich schon eine Widerlegung des Materialismus. In dem Masse, als es an Terrain gewinnt, muss der Materialismus zurückweichen. Indess auf diesem Felde steht der Kernpunkt der ganzen Sache in Frage; solange der Materialismus auch nur e i n e Position noch zu behaupten vermag, ist nichts erreicht; es bleibt also noch übrig, ihn völlig zu überwinden.

Dies erreicht Eucken vornehmlich dadurch, dass er nach den verschiedensten Seiten hin eine Inkonsequenz innerhalb des Naturalismus nachweist, woran er zu grunde gehen muss. Es ist diese einerseits die Unterschätzung oder vielmehr die Leugnung des Geistes in seinem System, während andrerseits eben dieser prinzipiell geleugnete Geist das allermeiste zur Bildung des Systems selbst beiträgt, also dadurch seine Realität genugsam bekundet. Dies geht besonders aus folgenden Erwägungen hervor.

---

[1]) Grundb. S. 89. [2]) S. Einh. S. 127. [3]) Einh. S. 131—136.

1) Die „seelische Beschaffenheit“ aus dem Reiche des Daseins zu entfernen, erfordert — dies bedarf keines Beweises — offenbar unablässige geistige Arbeit. „Wir können den Geist aus der Natur entfernen, aber wir können ihn nicht entfernen, ohne den Geist selber dafür aufzubieten“.[1] Diejenige naturwissenschaftliche Untersuchung, welcher jenes Unternehmen am überzeugendsten gelingt, beweist eben damit, welch eine Fülle denkenden Geistes in ihr vorhanden ist. Dass aber die Naturwissenschaft überhaupt vor dieser Tatsache die Augen verschliesst, ist ihre grösste Schwäche. Ferner ist das Naturerkennen überhaupt nicht möglich ohne umfassendes und ordnendes Wirken „aus einem überlegenen Einheitspunkt des Geistes von Anfang an und für alle weitere Entwicklung“. Zwar rekurriert man, um z. B. die Ablösung des Dinges von dem Eindruck zu erklären, auf die gewaltigste physische Erregung; aber wenn weiter nichts als diese vorhanden wäre, so könnte sie auch weiter nichts wirken, als einen eben so starken sinnlichen Eindruck, aber keine Erhebung über diesen hinaus. Weiterhin wird das Dasein auf Kräfte und ihre Beziehungen zurückgeführt; aber gerade diese Begriffe sind wiederum nicht Daten der Beobachtung, sondern Erzeugnis des Denkens. Überhaupt „werden die Grössen überall erst vom Gedanken geschaffen und dann erst in der Erfahrung gesucht und aufgewiesen.[2] So ist ohne das Denken, ohne den Geist in der Naturwissenschaft schlechterdings nicht auszukommen. Dem Naturalismus, der dies leugnen wollte, wird eben die Naturwissenschaft ein entschiedener Gegner.[3]

2) Der menschliche Geist könnte der Welt nicht inne werden, wenn er nicht die Anlage zu einer Welt in sich trüge. Er wäre nicht fähig ein Erhabenes zu denken und zu erleben, wenn nicht das Endliche und Unendliche in seinem Wesen zusammenträfe. Den Menschen könnte der Gedanke der Ewigkeit nicht erheben und beglücken, wenn sein eigenes Wesen völlig in die Zerstreuung der Zeit aufginge. So tritt innerhalb unserer Natur ein kosmisches Sein und ein menschlicher Sonderkreis auseinander. Damit aber ist das Dasein über den Stand sinnlicher Empfindung zu dem

---

[1]) Einh. 154. [2]) S. 150. [3]) S. 152; 154. Mit diesen Nachweisen muss Eucken um so mehr durchdringen, als es nicht an Naturforschern fehlt, die immer wieder zur Annahme einer ersten Ursache sich gedrängt fühlen. Selbst Darwin sagt von sich, dass er in dieser Beziehung ein Theist genannt zu werden verdiene. Adickes weist nach, dass der Materialismus eben darum ein überwundener Standpunkt sei, weil eben doch zwischen der bewegten Materie mit ihren rein äusserlichen Quantitäts- und Bewegungsverhältnissen einerseits und dem Bewusstsein, den Innenzuständen andererseits eine solche Kluft sei, dass keine Brücke von hüben nach drüben führe! Hieher gehört dann auch der vergebliche Versuch, das Geistesleben aus der gesellschaftlichen und geschichtlichen Summierung abzuleiten. Siehe S. 39 f. d. Arbeit.

denkender Tätigkeit erhöht.[1]) Das gleiche beweist die Tatsache, dass der Mensch auch auf praktischem Gebiet durchaus nicht bloss an dem Gegebenen, an dem Materiellen, sondern an etwas Ideellem, Gedanklichem hängt. „Der Mensch geniesst weniger die Dinge, als sich selbst mit seinem Können in den Dingen, es ist etwas Gedankliches, Ideelles, was sie ihm wertvoll macht". Siehe z. B. die Lust des Wilden am Glanz des Geldes und das „Selbstgefühl des grossen Geschäftsmannes, dessen wirtschaftliche Macht den Erdboden umspannt und sich dabei von sinnlichen Wertzeichen ganz emanzipiert hat".[2])

3) Es entstehen neue Zusammenhänge, welche durch blosse Gruppierung der Elemente nicht erreicht werden können. Mögen wir die Eindrücke neben einander stellen und nacheinander durchlaufen, die Anschauung, welche das Mannigfaltige von einem überlegenen Punkt umspannt, es miteinander vergegenwärtigt und untereinander in feste Wechselbeziehung bringt, erreichen wir damit nicht. Wer vollzieht die darin liegende Ablösung, wer fasst zusammen, wer stellt entgegen? Doch wohl nicht die Vorstellung selber. Besonders gehört hieher die Funktion des Erkennens, bei welcher sich statt des sukzessiven Durchlaufens ein synthetisches Verbinden als Tatsache zeigt. Warum stellt überhaupt das Erkennen die Forderung eines Ganzen und begnügt sich nicht, von einem zum andern weiter zu schweifen, unbekümmert darum, ob dort verloren geht, was hier gewonnen wird? Warum der Drang über den Zufall der nächsten Umgebung hinaus ins Weite, Unermessliche? Es ist der Grundzug jeder geistigen Tätigkeit, eine subjektive Regung und die Entwickelung eines Sachgehaltes, „eine funktionelle und eine pragmatische Seite zu scheiden und dann wieder zur Volltat zu verbinden".[3]) Es ist keine Erfahrung möglich ohne diese ausserhalb der Dinge sich entfaltende selbständige Geistesarbeit. „Die Dinge können dem nichts antworten, der keine Frage an sie stellt".[4])

4) Die Steigerung des Egoismus von der natürlichen Selbsterhaltung bis zum Ansichraffen der ganzen Welt spricht gegen die naturalistische Denkart, nach der sich der Egoismus doch in der Selbsterhaltung erschöpfen müsste. Ebenso umgekehrt der Kampf gegen den Egoismus. Das ist nur möglich beim Vorhandensein der Ideen, die noch nicht verwirklicht sind, durch welche die Wirklichkeit über die Erfahrung hinausgehoben wird. Sie sind mehr als subjektive Gedankenbilder, weil sie das Leben sonst

---

[1]) Einh. 156 ff. [2]) Grundb. S. 73; Kampf S. 357. [3]) Einheit 161 ff. [4]) Grundb. S. 92 f. Einh. 237. Siehe auch, was S. 42 dieser Arbeit über Begriffe u. s. w. gesagt ist.

nicht von Grund aus aufregen könnten; und dennoch stammen sie nicht aus der Erfahrung. [1])

5) Die gegenwärtige Zeitströmung geht auf die Forderung der Immanenz, des Monismus, wie auf etwas Selbstverständliches. Schon das Bisherige hat aber gezeigt, dass die Sachen anders liegen und der Monismus bestritten werden muss. Doch Eucken geht darauf an besonderer Stelle [2]) noch näher ein. Abgesehen davon, dass neben dem Kreis der Natur noch eine Innenwelt geistiger Art anzuerkennen ist, zeigt die reduktive Methode, die Zerlegung alles Geschehens in ein pragmatisches und funktionelles Geschehen, dass, was der Naturalismus als blosse Berührung der Elemente ansieht, in Wahrheit schon etwas zusammengesetztes ist! „Empfindung, Einzelvorstellung, Gesamtvorstellung, Begriffe behandelt der Naturalismus so, dass das Spätere aus dem Früheren erwachsen soll; jene Reihe besitzt aber in Wahrheit keine einfache Continuität, selbst die Einzelvorstellung ist nicht eine blosse Fortsetzung, ein Nachklingen der Empfindung, sondern sie macht sich frei von der unmittelbaren Gegenwart des Objekts, ja sie wird begleitet von dem Bewusstsein der Nichtgegenwart desselben." Unvereinbar mit dem Naturalismus ist dabei besonders das Beharren der anfänglichen Grössen neben den späteren, die Gegenwart mehrerer Stufen nebeneinander; — — wenn alle Weiterentwicklung bloss auf eine mechanische Fortbildung der sinnlichen Erregung hinauskäme, so müsste das frühere Stadium in das spätere völlig verschwinden; die Empfindung würde durch die Vorstellung, die Vorstellung durch das Gemeinbild einfach verdrängt". „Nie könnte z. B. aus dem sinnlichen Zusammentreffen sinnlicher Wesen die Idee des Rechts und die ihr entsprechende Schätzung der einzelnen Verhältnisse entstehen. Überall hier zeigt sich ein ursprüngliches Wirken und Schaffen in voller Unvergleichlichkeit mit den Ergebnissen der blossen Berührung der Elemente". Die Objekte der reinen Mathematik sind nicht „gegeben"; z. B. $\sqrt{-1}$; „Die Schranken der menschlichen Existenz sind nicht Schranken des Geistes". Somit liegt hier im Materialismus ein Selbstwiderspruch; denn „Anschauung und Begriff, Erfahrung und Analyse stehen feindlich gegeneinander", indem erstere für den Monismus, letztere für den Dualismus eintreten. [3])

6) Der Naturalismus will alles aus dem Naturprozess ableiten. Sehen wir aber näher zu, so lässt sich dieser Prozess ohne Annahme beharrender Grössen gar nicht denken! Sie erscheinen „über ihm als zusammenhaltende Mächte, neben ihm als beharrendes Gesetz, in ihm als treibende Kraft der Bewegung".

---

[1]) Grundb. 77, 85 f. [2]) Einh. S. 185 ff. [3]) Grundb. 134.

So könnte etwa das „Was“ der Moral, welches vielen Schwankungen unterlegen ist, für den Naturalismus sprechen, aber die Tatsache der Moral überhaupt, das stets sich aufdrängende „Dass“ der Moral ist ihm entgegen. Ferner: aus den blossen „Beziehungen“, wie sie der Naturalismus gemäss seiner „Prozess“-theorie allein gelten lassen will, ist weder die „Ehre“ noch die „Wahrhaftigkeit“ noch vieles andere zu erklären, wenn es nicht ad usum des Naturalismus zugeschnitten und verwässert wird. Es läuft bei ihm eine fortwährende Erschleichung unter, indem sich die Grössen des sinnlichen Daseins unvermerkt unter dem Einfluss der umgebenden Kultur umwandeln und vergeistigen. [1])

7) Eine mechanische Verkettung unseres Daseins ist allerdings nicht zu verkennen; aber sie ist bei weitem nicht alles. Die Gesetzlichkeit, welche dabei zu Tage tritt, die Wechselwirkung, das Aufsteigen neuer Formen: alles deutet eine grössere Tiefe der Wirklichkeit an. [2]) Über den blossen Mechanismus und das Überwiegen einer dem blinden Chaos vertrauenden Selektionstheorie ist selbst die Naturwissenschaft schon hinausgekommen. [3]) Ausserdem steht der Mechanisierung das Dasein grosser leitender Geister entgegen, „die nie blosse Produkte der Geschichte waren, sondern sie befanden sich — — gewöhnlich im schroffen Gegensatz zur blossen Überkommenheit“. [4]) Überall vollzieht sich die geistige Bewegung der Menschheit keineswegs ausschliesslich auf dem Wege ruhigen Fortschreitens, [5]) was doch notwendig wäre, wenn auch auf dem Gebiete des Geisteslebens die mechaniche Fassung der Entwickelung ausschliesslich Geltung hätte. Wenn aber dann von dieser Voraussetzung aus die „menschliche Freiheit“ kurzweg abgetan wird, so stellt sich dies als krasser Dogmatismus dar, in welchem der Materialismus befangen ist. [6]) Denn seine Voraussetzung, von der er nicht abgehen will, haben wir als das *πρῶτον ψεῦδος* erkannt. „Unsere Angriffe“, sagt dazu Eucken, „richten sich nicht gegen hoch achtbare Forscher, sondern gegen den Modeton der Literatur, der so leichtmütig und keck den Determinismus als eine sichere „Errungenschaft“ der neuen Wissenschaft ausruft und jeden in Acht und Bann tut, der irgend daran zweifelt. Ja, man kann sich bisweilen des Eindruckes nicht verwehren, als seien weniger sachliche Einsichten dabei massgebend, als die Begeisterung für das Seichte, die in gewissen Kreisen unserer Zeit stark ist — —, als die Freude an einer These, die recht negativ, recht ketzerisch dünkt und über die, wie man sich einbildet, sich

---

[1]) Einh. S. 205 ff. [2]) Wahrh. S. 411; Einh. 207. [3]) Wahrh. 412; s. daz. auch Virchow, der vor Popularisierung des Darwinismus warnt, und das bekannte Urteil Paulsens über Häckel; auch das ignoramus ignorabimus des Du Bois-Reymond. [4]) Einh. S. 218. [5]) Grundb. S. 116. [6]) Einh. 221 f., Ziegler a. a. O. 339.

die Theologen und auch die idealistischen Philosophen ärgern werden. Das wäre eine recht kindliche Art, die grössten Angelegenheiten der Menschheit und auch der eigenen geistigen Existenz zu behandeln, man müsste sie wohl eher kindisch nennen. Aber ob kindlich oder kindisch, mit solchem Treiben hat die Wissenschaft nichts mehr zu tun". [1])

So läuft die Polemik gegen den Naturalismus stets darauf hinaus, nach allen Richtungen hin nachzuweisen, dass etwas Ideelles, Gedankliches, ein selbständig Geistiges unabhängig von der Erscheinungswelt vorhanden sei. Damit ist aber dann der Naturalismus im Prinzip überwunden, und für die Religion, welche mit der Überwelt steht und fällt, ist wieder freie Bahn geschaffen.

Dabei kommt der Sache zu statten, dass es neben dem Naturalismus noch ein anderes Lebenssystem, das des Intellektualismus gibt. Wären die Phänomene, auf welchen sich der Naturalismus aufbaut, wirklich frei von Irrungen des Bewusstseins, dann könnte neben ihm kein anderes System existieren. Aber die intellektualistische Ansicht lässt sich fast noch weniger halten. „...Die Missstände sind nicht geringer, sondern grösser als die des Naturalismus. Fortwährend unterschieben sich statt einer volltätigen Wirklichkeit blosse Formen und Formeln, glatte Begriffe sehen wir über die grossen Probleme des Daseins hinwegtäuschen" und über die Frage, „ob das menschliche Dasein bloss eine Fortsetzung der Natur oder erstwesentlich den Beginn einer neuen Welt des Geistes bildet"; [2]) eine nähere Untersuchung wird dies bestätigen.

Wir sahen, dass nach Eucken, die Voraussetzung der Religion des Vorhandensein wirklicher zweier Welten sei, die im Widerstreit miteinander liegen, ohne welche Religion weder nötig noch wirklich wäre. Ihr Vorhandensein also und die bis aufs tiefste erschütternden Kämpfe um Sein oder Nichtsein, welche damit verbunden waren, ist der beste Beweis für die Existenz tiefgreifender Gegensätze. Euckens Widerlegung des Intellektualismus geht nun von dessen Grundirrtum aus, welcher in der Leugnung jener Gegensätze besteht.

So enthält auch für den Intellektualismus der Gegensatz von Welt und Überwelt allerdings das Problem der Religion; aber, wir sahen schon, dass er diesen Gegensatz einfach eskamotiert, indem er ihn willkürlich auflöst und dekretiert, dass er den Übergang von der sinnlichen zur Gedankenwelt, dass er die Entfaltung einer idealen Welt gegenüber der empirischen sei. So ist jener Gegensatz nichts weiter als eine Stufenfolge innerhalb des Denk-

---

[1]) Grundb. S. 263. [2]) Einh. S. 327.

prozesses. Dem widerspricht aber doch schon, dass „das Dasein des Menschen auch nach seinem geistigen Gehalt unzweifelhaft in engster Verknüpfung mit der umgebenden Welt steht. Ohne den Zusammenhang mit ihr kein Handeln und ohne Handeln keine Entwicklung der Innerlichkeit. Auch die Verbindung der Geisteswesen untereinander erfolgt durch die Vermittlung der Sinneswelt; auch der Reichtum des Gemütslebens erwächst nicht ohne diese Vermittlung. So lässt sich das Äussere nicht zu einem Äusserlichen und Nenbensächlichen herabdrücken. Der Mensch gerät ins Leere, wenn er in stolzer Entsagung oder schwärmender Erhebung die erste Wirklichkeit hinter sich lassen will“. [1])

Die gleiche Beobachtung machen wir beim Gegensatz von „Gut und Böse“. Ist — nach dem Intellektualismus — das Böse nur das, was den Fortschritt des Prozesses hemmt, zugleich aber nötig ist, um die Tätigkeit zu steigern und anzufeuern, dann ist es ja gar kein Gegensatz mehr, dann ist es, während es böse erscheint, in der Tat etwas Gutes. Ein Vergleich des wirklich Bösen in der Welt mit seinen objektiven und subjektiven Folgen genügt zur Widerlegung. Nur noch einige Gegensätze seien herausgegriffen, so der von „Einheit und Vielheit“. Die besonderen Existenzen erweisen sich als viel zu selbständig, um sich zu blossen „Momenten eines einzigen Prozesses“ — nach dem Intellektualismus — herabdrücken zu lassen. Wenn nicht vieles andere, so stünde dem schon das Lebenswerk grosser Persönlichkeiten entgegen. Wie können aber im Denkprozess die Gegensätze von „Ruhe und Bewegung, Zeit und Ewigkeit“ ihr Recht finden? Eines muss dem andern aufgeopfert werden. Wo ist aber dann allen diesen Gegensätzen gegenüber der feste Punkt, der beide umschliesst? Endweder liegt er ausserhalb der Wirklichkeit, dann ist die Folge — siehe Hegelsches System! — ein subjektivistisches Verfahren, eine revolutionäre Wirkung. Oder jener Punkt liegt innerhalb der Wirklichkeit, dann ist die Gegenwart der Massstab aller Dinge, über sie geht es dann nicht mehr hinaus; die Folge ist — siehe wiederum das Hegelsche System! — Festlegung der Gegenwart, Lähmung der Triebkräfte, Stagnation.

Somit bringt der Intellektualismus keine Lösung der Schwierigkeiten. Ja, wie wir weiter sehen werden, er macht die Verwirrung noch grösser. Denn einerseits kann man zwar diesen Denkprozess als wirklich anerkennen, aber er ist durchaus nicht alles, wie auch beim Naturalismus über dem Prozess noch andere Kräfte

[1]) Einh. S. 254.

wirksam sind.[1]) Andererseits aber muss das Denken allein, auf sich selbst gestellt, zum Nichts führen. Denn über der funktionellen Seite des Denkens wird die pragmatische völlig verkannt, während doch überall ersichtlich ist, dass hinter dem Ergebnis des Denkens, falls es nicht in der Luft schweben und darum untergehen soll, etwas Wirkliches sein muss. Zunächst wird auf diesem Wege alles des Charakteristischen entkleidet, es wird entleert und zur blossen Formel herabgedrückt. „Im Schaffen der Kulturwelt führt die Lockerung des Zusammenhanges mit den begründenden Mächten zu einer Abschleifung des ausgeprägten Charakters, zu einer formalistischen und abstrakten Gestaltung aller Grössen. Begriffe, welche lediglich Umrisse andeuten, ohne sie auszuführen, welche Beziehungen ausdrücken, ohne einen Sinn zu entwickeln, werden wie komplete Grössen und kraftvolle Mächte behandelt, wie unangreifbare Worte verehrt. So schon in der mittelalterlichen Scholastik. Gedankengrössen, welche in ihrer griechischen Heimat den Untergrund eines reichen und charaktervollen Kulturlebens hatten und daraus eine fortwährende Belebung zogen, wurden von diesem Zusammenhang abgelöst und lediglich auf logisch-intellektuelle Arbeit gestellt; so sanken sie immermehr zu abstrakten Formen herab, welche die lebendige Wirklichkeit weder fassen noch bewegen konnten. In noch viel höherem Grade behandelt die Neuzeit wenigstens auf der breiten Fläche des Kulturlebens freischwebende und inkomplete Begriffe wie selbständige Mächte und Worte; ja, es steigert sich diese Richtung bis zu einem Kultus abstrakt formaler Grössen; von den Objekten der Religion wendet sich bei vielen der Glaube zu Begriffen, wie Geist, Vernunft, Kultur, Entwicklung, Gesetz u. s. w., ohne dass sich dieselben aus einem ursprünglichen Ganzen fest begründet und sogleich inhaltlich bestimmt hätten. Bei Ausbreitung dieser Bewegung verliert die geistige Arbeit immer mehr die Grundlage eines substanziellen Schaffens und einer prinzipiellen Überzeugung; die dialektische Fertigkeit eines hohen Bildungsstandes verdeckt die innere Leere des Daseins nicht, alles gewandte Hantieren mit abgeschliffenen Begriffen nicht den Mangel

[1]) Ausser dem Denkprozess müsste doch noch etwas neben ihm Seiendes, Selbständiges vorhandensein, etwas „Persönliches“, sonst wäre es undenkbar, dass sich bei verschiedenen Menschen, trotz gleicher Erziehung und Führung, so verschiedene Resultate zeigen. Auf dieses „Persönliche“ sind unseres Erachtens die „Voraussetzungen“ zurückzuführen, ohne die doch kein Mensch ist, ohne die es auch keine Wissenschaft gibt. Es ist ein Punkt, des Forschens wert, wie die Menschen zu ihren „Voraussetzungen“ kommen. Das „Milieu“ allein tut es sicher nicht. Ob die Untersuchung nicht doch auf eine letzte allerpersönlichste Entscheidung, von der sich der Mensch kaum Rechenschaft zu geben vermag, führen würde, so dass jeder im letzten Grunde sich selbst die Schuld zuschreiben muss, wenn ihn seine „Voraussetzungen“ nicht zum Glück, sondern zum Unglück führen?

einer realen Geisteswelt“.[1]) Alle Weltbilder, die der zur Substanz sich selbst erhöhende Intellektualismus — als ob er Substanz wäre! — bildet, sind blosse menschliche Projektionen, geistreiche Spiele der freischwebenden Phantasie.[2])

Die Verfolgung dieses Weges aber, die fortschreitende Loslösung vom begründenden Gesamtgeschehen muss noch weiter führen; die ganze Wirklichkeit verflüchtigt sich schliesslich in unstete Ansichten der einzelnen Subjekte. „Der Intellekt hat das ganze Gebiet des Geistes usurpiert und das Leben innerlich verengt; zugleich erzeugt die grössere Beweglichkeit des Denkens eine ungezügelte Subjektivität, eine ebenso kecke, wie leere Reflexion, eine aller objektiven Wahrheit feindliche Sophistik“.[3]) Und — fügen wir hinzu — wenn eine solche Entwickelung sich frei und ungehindert, ohne Dazwischentreten einer heilsamen Reaktion entfalten könnte, so müsste sie in geistigem und auch politischem Anarchismus und Nihilismus enden.

Wenn es aber zunächst auch nicht so weit kommt, so hat jener an nichts gebundene Denkprozess doch eine gefährliche Heuchelei zur Folge. Dies beweist die auf den Intellektualismus aufgebaute Kultur der Gegenwart; alles kommt bei ihr nur auf die Leistung, auf die Anerkennung an; man arbeitet nicht um der Sache willen, sondern für andere, um des Erfolges willen. Die Innerlichkeit des Seelenlebens aber bleibt dabei völlig gleichgültig. Somit nimmt der Schein überhand, der auch in die eigne Seele des Menschen sich eindrängt.[4]) Bedeutet jenes erstere für die Religion, die ihrem innersten Begriffe nach doch irgendwelche Abhängigkeit voraussetzt, also einen Hinweis auf Autorität in sich trägt, den Tod, so ist der durch die entsprechende Kultur hervorgerufene Scheincharakter für Religion und Moral, welche vor allem die Gesinnung pflegen, nicht weniger unerträglich.

---

[1]) Einh. 289 f. [2]) Wahrh. S. 151. Oder ins praktisch-ethische gewandt: „die freischwebende Humanität, die mancher unklare Kopf als einen vollgültigen Ersatz für die Religion preist, wird wirklich auf sich selbst gestellt unvermeidlich ein leeres Schlagwort, eine hohle Phrase, die einen leidlichen Schein nur erschleicht bei gedankenloser Idealisierung des Erfahrungsbestandes“. „Diese Gesinnung erhält auch den weichlichen sentimentalen krankhaften Zug, der notwendig den Widerspruch herausfordert“. Nicht als blosses Naturwesen, sondern als Glied einer neuen Welt hat der Mensch den Wert, den ihm die Idee der Humanität zuerkennt (Wahrh. S. 233). Humanität ohne Religion ist ein Unding, kommt nicht aus ohne eine unwahre Idealisierung des tatsächlichen Bestandes. Wahrh. S. 355. [3]) Einh. S. 327; la rel. 162. [4]) Wahrh. S. 252; 367; 416 ff. u. a. Trefflich ist, was Eucken gegen die durchgehende Heuchelei, welche in der Nivellierungssucht unseres intellektualistischen Zeitalters liegt, in den Proleg. S. 101 sagt.

Indem so Eucken auf die Selbstwidersprüche aufmerksam macht, in welchen der Intellektualismus befangen ist, indem er auf die Gefahren hinweist, die er, aller Fesseln ledig, über den innern und äussern Bestand des Menschheitslebens hereinbrächte, hat er ihm eine sichere Niederlage bereitet. Möchte nur dieser Gewinn auch praktisch werden, indem er in den geistigen Nährstätten des Volks, in den Redaktionsstuben, die neben dem Naturalismus oft uneingeschränkten Intellektualismus predigen, Widerhall findet. Dann ist auch die Gefahr für die Religion vermindert, wenigstens für die objektive Religion, deren Begriff wir Seite 64 ff festgestellt haben, aber, wie sich leicht nachweisen liesse, nicht weniger auch die Gefahr für die subjektive Religion.[1])

c) Das neue und das kirchliche Christentum.

Wir pflichten Eucken bei, wenn er den religionsfeindlichen Systemen entgegentritt. Er ist aber auch, wie wir sahen,[2]) ein Gegner des gegenwärtig herrschenden, nach seiner Meinung sehr zu modifizierenden Trägers des Geisteslebens, nämlich des kirchlichen Christentums. Dieses würde, so sagt er, durch das von ihm vertretene Neue mit vernichtender Schärfe getroffen. Hier können wir ihm nicht ohne weiteres zustimmen, wenigstens in dieser Allgemeinheit nicht.

Denn vor allem haben wir eine Unbestimmtheit zu konstatieren, welche mit einer gewissen Ungerechtigkeit gegen eine bestimmte Richtung der christlichen Theologie gleichbedeutend ist. Eucken spricht nämlich sehr häufig ganz allgemein von „Christentum“ oder von „kirchlicher Lehre“, ohne genau zu unterscheiden, welche F o r m derselben er meint, ob Katholizismus oder Protestantismus, ob die positive oder negative — liberale, moderne — Richtung innerhalb des letzteren. So treffen denn seine Beanstandungen nur zum Teile zu; oder wenn wir gar jene Richtungen, oder wenigstens die einzelnen Bestandteile derselben, die er zurückweist, nicht mehr als wirkliche Vertreter und Formen des Christentums gelten lassen können, so treffen sie überhaupt nicht mehr zu. Wenigstens erforderte es die Gerechtigkeit, die Kritik dementsprechend einzuschränken.

Dies zeigt sich schon, wenn Eucken die Begründung der Religion, welche vom Menschen, von seinem individuellen Glücksbedürfnis ausgeht, eine Abirrung nennt. Will er damit auch die

---

[1]) Als loc. class. gegen das All-Vermögen des Prozesses liesse sich auch Einh. S. 333 f. anführen; desgleichen eine Stelle, die es scharf verurteilt, wenn die Religion der modernen Bildung entgegenkommen will. Einh. S. 412. [2]) S. 29 ff. der vorl. Arb.

christliche Religion treffen, so muss er die von der Reformation herkommende Richtung ausnehmen, welche nicht genug das Wort der Schrift betonen kann: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken“, hat also mit irdischem Wohlbefinden nichts zu tun. In dieser Richtung ist also vorhanden, was Eucken verlangt.

Dies gilt ferner vom Begriff des Glaubens, welcher bei allen Weltanschauungen, auch bei jenen, die es nicht Wort haben wollen, einen integrierenden Bestandteil bildet. Denn die Annahme von — vergeblich geleugneten — „Voraussetzungen“ der Wissenschaft [1]) auf denen sie dann, in felsenfester Überzeugung von der Realität dieser Voraussetzungen, weiter baut, ist im letzten Grunde nichts andres, als was die Religion mit „Glauben“ bezeichnet. Solchen Glauben, der also weit mehr ist, als blosses Meinen oder Fürwahrhalten, solche axiomatische Voraussetzungen haben die Materialisten sowohl als die Idealisten, die Naturalisten und die Intellektualisten. Auch bei Eucken nimmt er einen breiten Raum ein. Denn ohne „Glauben“ kommt man nicht durch; wer nur auf das Wissen sich verlässt, muss beim Skeptizismus enden, wie die Geschichte der Erkenntnistheorie beweist. Der Glaube aber ist für ihn nicht die Annahme einer autoritativ übermittelten Lehre — sonst liesse sich an ihn nun und nimmer das Heil der Seele anknüpfen! —, sondern „der ganze Mensch und die innere Substanz der Seele wird dabei aufgeboten“; der Glaube ist „kein blosses Annehmen, sondern es liegt in ihm ein Aufklimmen des ganzen Seins, ein Verlangen nach Erhöhung und ein Gewisswerden solcher Erhöhung aus der Kraft göttlichen Lebens“; [2]) er ist „Aufnahme in die eigene Überzeugung und Tätigkeit“. [3]) Diese Umschreibung des Glaubensbegriffes berührt sich mit dem, was das Christentum in seiner evangelischen Form lehrt. Auch ihr ist „Glaube“ durchaus nicht ein äusserliches Annehmen historischer Tatsachen, sondern ein Durchdrungensein des Subjekts vom Objekt des Glaubens, ein Einswerden beider Seiten. Auch nach dieser Lehre muss der ganze Mensch in Bewegung gesetzt werden, er wird in eine höhere Sphäre erhoben und damit abgelöst von dem blossen naturhaften Dasein. Das etwa ist ihr „Glaube“. Somit trifft es diese Form des Christentums nicht, wenn Eucken im Gegensatz zur „kirchlichen Lehre“ betonen will, dass „die Anerkennung eines einzelnen historischen Faktums — z. B. Auferstehung Christi — Sache des Wissens und nicht des Glaubens ist. Der Glaube kann nur auf solches gehen, was zeitloser Art ist“; „wer statt dessen ein historisches Faktum einsetzt, veräusserlicht den Glauben“. [4]) Immerhin schätzt die „positive“ Theologie den Wert historischer

[1]) Zeuge ist hiefür auch Eucken: Grundb. S. 4! [2]) Wahrh. S. 207 f. [3]) S. 211. [4]) S. 409.

Tatsachen höher ein, unbeschadet des eben angedeuteten Glaubensbegriffes. Denn die Wahrheit des Christentums besteht auch für sie wie für Eucken in den neuen Inhalten, die es bringt. Sie geht jedoch einen Schritt weiter und fragt: Woher diese Inhalte, wo haben sie ihre Wurzel, wer hat sie gebracht? Es handelt sich ja um ewige Inhalte, die, auch nach Eucken, durch Offenbarung in die Welt hereingekommen sind. Indem wir aber nach dem Wann? fragen — übrigens ein unabweisbares Bedürfnis des menschlichen Geistes — sind wir doch sofort — wenn auch zunächst nur in der Idee — auf einen bestimmten Zeitpunkt und auf ein bestimmtes Faktum hingewiesen. Lässt sich nun für einen gewissen ewigen Inhalt ein gewisses bestimmtes Faktum anführen, so kann man etwa in Bezug darauf sagen: „das Christentum stehe und falle mit diesem Faktum", allerdings nicht, soferne es ein zufälliges historisches Faktum, sondern sofern es Träger des „ewigen Inhaltes" ist. Und der Glaube, der auf jenes Faktum geht, nimmt nicht den historischen Vorgang äusserlich auf, sondern eignet sich den darin geoffenbarten „ewigen Inhalt" innerlich an; dieser wird dann zum Lebenselement und zur Lebenskraft. So wird es zu verstehen sein, wenn Paulus, der gewiss bei der Frage, was Christentum sei, mitzureden hat, von der Auferstehung sagt: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel u. s. w."; und wie Paulus können noch andere denkende Menschen zum Glauben an die Auferstehung durchaus nicht durch das historische Faktum bloss, sondern durch eine „metaphysische Notwendigkeit" geführt werden, wie sich auch in Euckens Ausführungen vieles als solche Notwendigkeit darstellt.

In gleicher Weise ist zu beurteilen, was unser Philosoph gegen das „Bekenntnis" der Kirche zu sagen hat. Es diene dazu, das Unterscheidende der einzelnen Formen des Christentums zum Ausdruck zu bringen. Aber in den Bekenntnissen dürfe das Unterscheidende nicht liegen, sondern die Scheidung solle vorgenommen werden nach dem entscheidenden Punkt, wo das innerste Sein des Menschen auf dem Spiele stehe. Hier scheint aber ein zweifacher Irrtum vorzuliegen. Einerseits ist doch das von Eucken geforderte Unterscheidungsprinzip solange ein Ding der Unmöglichkeit, als wir nicht wirklich die Herzen der Menschen durchschauen können; somit muss bei einer grossen Gemeinschaft ein Notbehelf den Mangel beseitigen und dieser Notbehelf ist eben die Unterscheidung nach dem Bekenntnis. Andrerseits aber ist die Stellung des Christen zu den Bekenntnissen nach der evangelischen Lehre doch eine andere als Eucken bei seiner Erörterung über diesen Punkt voraussetzt. Sie trüge für die Beurteilung des Christenstandes selbst allerdings gar nichts aus, wenn es ein blosses äusserliches Verhältnis, ein blosses Annehmen wäre; also wenn man den falschen Be-

griff des Glaubens hier substituiert. Der Mensch steht vielmehr nach evangelischer Lehre zu dem Bekenntnis in dem gleichen Verhältnis, wie nach den oben dargelegten Grundsätzen zu den „historischen Tatsachen". Ein neuer Beweis, dass Eucken näher hätte unterscheiden müssen, welche Form des kirchlichen Christentums er im Auge hatte bei seiner Polemik.

Ähnlich verhält es sich bei seiner Unterscheidung zwischen Lehre und Leben. Er wirft der Orthodoxie vor,[1] dass sie für das Leben die Lehre einschiebe. Allein diese Polemik wäre nur dann berechtigt, wenn es das Christentum für genügend erachtete, die Lehre äusserlich aufzunehmen. In Wirklichkeit aber sieht das Christentum, wenigstens in seiner positiv-evangelischen Form, in der Lehre nur das Mittel und den Weg, um lebendigen Glauben zu erzeugen; wie umgekehrt in der Religion auch kein wirkliches Leben denkbar ist, ohne darauffolgende Lehre. So wird auch die in Euckens System eingeführte „Offenbarung des Lebens" doch ohne weiteres eine solche der Lehre in dem Augenblick, in welchem man Näheres davon aussagt. Dass Leben geoffenbart wird, und nicht Lehre, sagt auch das evangelische Christentum, aber um dieses Leben festzuhalten, gestalten sich dann wie von selbst Lehren. Auch die Darstellungen Euckens nahmen den gleichen Verlauf. Seine „Offenbarungen" werden auch zur „Lehre".[2] Das neue Leben muss sich nach ihm „irgendwie zu fester Gestalt verkörpern und auch in Begriffen darstellen". Auch Sabatier kann nicht umhin[3] gegen die Behauptung „das Christentum sei Leben, also ist es keine Lehre", aufzutreten. Diesen Schluss bezeichnet er als ganz falsch. Man müsse vielmehr sagen, das Christentum sei Leben, also müsse es eine Lehre erzeugen. „Der Mensch kann sein Leben nicht leben, ohne es zu denken." Es ist aber sicherlich auch erlaubt, den umgekehrten Weg in gewissen Fällen zu denken, dass nämlich bei einem Menschen zuerst religiöse Ideen entstehen, die dann auf Gefühl und Willen einwirken und ihn bestimmen, also religiöses Leben erzeugen. Jene Ideen können auf die mannigfachste Weise entstehen, meistens aber werden sie auf bestimmte Lehren zurückzuführen sein.

Von hier aus wäre dann auch zu würdigen, was Eucken gegen das Dogma sagt.[4] Auch in diesem Punkte kann uns Sabatier wider ihn als Kronzeuge dienen,[5] der die Notwendigkeit des Dogmas für das Bestehen einer „sittlich-religiösen Gemeinschaft" als unerlässlich bezeichnet. Freilich kommt hier für Eucken ausser der Veräusserlichung ewiger Wahrheiten, die mit dem Dogma gegeben sei, noch ein anderes Moment in Betracht, nämlich

---

[1]) Z. B. Wahrh. S. 208. [2]) Auf S. 340 in Wahrh. [3]) Rel. S. 230. [4]) Wahrh. S. 363. [5]) Religionsphilosophie S. 204 ff.

die in jedem Dogma vorliegende Spekulation und Rationalisierung. Indess so sehr wie Spekulation und Rationalismus verpönen, ein gewisses Mass ist nicht nur erlaubt, sondern notwendig. Sowie wir von einer uns auf irgend eine Weise gewordenen Tatoffenbarung Zeugnis ablegen wollen, müssen wir das geheimnisvoll Erlebte in Worte kleiden und dem Fassungsvermögen und der „ratio" unseres Mitmenschen nahe zu bringen suchen. Wie dies ohne jegliche spekulative Leistung — im weitesten Sinn genommen — möglich sein soll, ist nicht ersichtlich; beruhen doch die Versuche Euckens selbst, welche jenen Mängeln des heutigen Christentums begegnen wollen, im letzten Grunde, wie wir schon hervorhoben, auch auf Spekulationen. So steht auch hier Eucken dem positiven kirchlichen Christentum näher, als er meint.

Nicht minder ist dies der Fall bei seiner Schätzung der Persönlichkeit Christi.[1]) Alle grossen Persönlichkeiten müssen nach Eucken, wenn sie auch in vielen Punkten entschieden von den andern Menschen abweichen, dennoch ganz und gar zu uns gehören, müssen unsere Kämpfe und Sorgen, unsere Anfechtungen und Zweifel teilen. Sieht nun nicht auch die kirchliche Lehre Christum als „wahren Menschen" an, der gleich wie ein anderer Mensch ward, der versucht ward, gleich wie wir?[2])

So liesse sich mancher formelle Fehler in der Beurteilung, die Eucken dem kirchlichen Christentnm angedeihen lässt, nachweisen und manche unbillige Äusserung konstatieren.[3])

Andererseits aber lässt sich nun noch genauer zeigen, dass er in vielen Beziehungen mit der evangelischen kirchlichen Lehre übereinstimmt.

Dabei müssen wir zuerst noch einmal auf den Glaubensbegriff zurückkommen. Jede Religion kennt ihn; ein Unterschied besteht nur darin, dass er bei den einen sehr oberflächlich und äusserlich gefasst ist, während er in andern Religionen sehr vertieft und verinnerlicht erscheint. Dass das letztere vor allem vom evangelischen Glaubensbegriff gilt, haben wir schon gezeigt. Es ist deshalb unehrlich, wenn religions-feindliche Strömungen den veräusserlichten Begriff voraussetzen und dann in Bausch und Bogen das Christentum um dieses Begriffes willen nicht bloss verurteilen, sondern auch mit billigem Spott bedenken und lächerlich zu

[1]) Wahrh. 377. [2]) Vergl. insbes. gegen die Bem. Wahrh. 432, dass dem „Leiden eines solchen Menschen (=Christus) der Stachel fehlt, nämlich der Zweifel, ob nicht aller harte Kampf vergeblich und sinnlos sei," dass „Christus diesen Zweifel hätte mit überwinden müssen" — die biblische Erzählung vom Kampf in Gethsemane! [3]) Auch bezügl. der Auffassung des historischen Werdegangs sowohl des anfänglichen als das durch die Reformation erneuerten kirchlichen Christentums, in welcher Eucken den Bahnen Harnacks folgt.

machen suchen. Indess uns liegt hier nur daran zu zeigen, dass auch bei Eucken der Glaube einen integrierenden Bestandteil seines Systems bildet; die Entscheidung für oder gegen die Religion ist für ihn etwas „Axiomatisches, Ursprüngliches, Wesenerhöhendes", oder mit andern Worten Sache des Glaubens. Dass aber dieser Glaubensbegriff dem der evangelischen Lehre sehr nahe kommt, ja sich vielfach mit ihm völlig deckt, ist schon oben nachgewiesen worden.

Anderes berührt sich nicht minder nahe mit dem, was die Kirchenlehre über den Kampf der Heiligung sagt. So schildert Eucken,[1]) wie sich das Geistesleben durch energische Verneinung hindurch aufringt, durch den „entschiedenen Bruch mit dem natürlichen Ich"; wie uns dabei das Ganze nicht mühelos zufällt, sondern immer wieder von neuem durch harten Kampf, durch eigene Arbeit, durch Umkehrung des Lebens gewonnen werden will. — Noch verwandter klingt eine andere Stelle: „Es gibt gewiss kein Persönlichwerden des Menschen ohne ein eigenes Tun, aber auch dieses Tun muss von einer zugleich überlegenen und gegenwärtigen Weltmacht erzeugt sein und fortdauernd von ihr getragen werden. Was bei der Sache in Frage steht: Das völlige Einswerden von Geistigem und Menschlichem, das Aufgenommensein des Menschen in das Geistesleben, wie es einerseits, das Selbständigwerden des Geistigen im Menschen, wie es andererseits heissen mag, es muss vom Ganzen des Geisteslebens aus vollzogen sein, damit der Mensch es vollziehen könne." [2])

Hier taucht das Problem der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältnis zur göttlichen Macht empor! Eucken löst es auf spekulativem Weg nicht anders, wie es das Christentum auch lösen will — auf Grund „einer göttlichen Offenbarung." „Die Freiheit und die Selbsttätigkeit des Menschen ist nicht ein Abzug von der göttlichen Macht und eine Minderung der göttlichen Gnade, sondern sie selbst ist ihre Bewährung, ihre allerhöchste Bewährung; Moral und Religion brauchen nicht um ihre Abgrenzung zu streiten, sondern recht verstanden ist die Moral selbst der Hauptbeweis der Grundtatsache der Religion, der Gegenwart eines absoluten Lebens." [3]) Oder: „Das absolute Leben muss uns nicht bloss mit seinen Wirkungen berühren, es muss unmittelbar als Ursache in uns aufleuchten und zugleich unser eigenes Leben werden; was in dieser Wendung an menschlicher Tat steckt, das gehört selbst schon zur neuen Ordnung, das ist nicht vor der Mitteilung des Göttlichen schon vorhanden, sondern das entsteht erst auf Grund jener Mitteilung. [4])

---

[1]) Wahrh. S. 129. [2]) Wahrh. S. 172; dazu siehe auch die gratia praeveniens der alten Dogmatiker. [3]) Wahrh. S. 194. [4]) S. 202.

Den Kern der Religion bildet demnach, dass der Mensch im innersten Grunde seines Wesens unter Erhaltung ja Verstärkung seiner „Selbständigkeit in das göttliche Leben gehoben wird, so dass hier das absolute Leben unmittelbar sein eignes Leben werden kann". Gegenüber der alten Art muss eine neue Art durchbrechen. Und in ihr muss eine Einigung von „Menschlichem und Göttlichem in der Weise vollzogen sein, dass aus dem Menschen selbst etwas Übermenschliches wird, in seiner eignen Seele eine Befreiung vom Bloss-Menschlichen erfolgt." Wir sehen hier, dass der Mensch bloss frei ist, sofern er sich dem Göttlichen hingibt und vom Göttlichen getragen wird. Ist das nicht auch evangelisch-kirchliche Lehre? Ja, im letzten Satz ist sogar eine Art der von Ritschl als „apokryph" perhorreszierten unio mystica der späteren Dogmatiker ausgesprochen. Im weiteren liessen sich diese Äusserungen in einer evangelischen Dogmatik wohl dem von der Wiedergeburt handelnden locus einordnen, wo der h. Geist als Prinzip eines neuen Lebens erscheint, wie auch unserm Philosophen das Göttliche als Prinzip des neuen Lebens gilt. Und von hier aus erst können da wie dort Begriffe wie Gesetz, Opfer, Güter, überhaupt alle Werte ihre richtige Beurteilung erfahren, indem sie nämlich auf jenes Prinzip zurückgeführt werden. [1])

So muss auch die Moral mit dem Gesetz, aus welchem sie folgt, von innen her begriffen werden, sonst ist sie nicht wirklich Moral. [2]) „Sie kann ihre charakteristische Art nur entfalten, soferne sie auch in dem eignen Wesen des Menschen Wurzel hat; das Gesetz in dem sie erscheint muss ein inneres, selbstgewolltes, ja selbstgewirktes Gesetz sein". „Ein Sollen, das wir selbst mit begründen helfen, muss ein . . Wollen in sich tragen". [3]) Dass aber auch dieses „Wollen" nicht ganz ohne göttliche Tat, also ohne das Prinzip des neuen Lebens zustande kommt, ist oben aus andern Stellen nachgewiesen worden. Nichts kann demnach als moralisch betrachtet werden, was nicht aus diesem innersten Prinzip geboren ist, weder was aus dem Zwang eines blossen Naturtriebes hervorging, noch auch, was nach dem Mechanismus der Gewöhnung geschieht. Noch weniger darf eine moralische Handlung Sache des Beliebens sein. [4]) Kurz: „Religion macht Moral erst möglich". [5]) Durch solche Auffassung der Moral erhält auch der Begriff des „Opfers" eine andere Bedeutung. Dieser Begriff, der bei jeder

---

[1]) So dürfen z. B. nach Einh. S. 432—36 die Güter und Werte nicht als Anhängsel, als etwas für sich Bestehendes behandelt werden, sondern sie sind aus dem „Wesen" abzuleiten; nur sofern diese Ableitung möglich ist, nur sofern sie mit dem „Wesen" zusammenhängen, kommt ihnen ein Wert zu! [2]) Cfr. dazu die Kant'sche Unterscheidung von legalem und moralischem Handeln. [3]) Wahrh. S. 95. [4]) S. 228 ff. [4]) S. 231.

ernsten Religion im Vordergrund steht, trägt nun den Charakter der Universalität. Er erschöpft sich nicht in der Preisgebung dieser oder jener Güter, sondern das Opfer wird „zu einer Ablösung vom Ganzen des natürlichen Lebenstriebes und der von ihm beherrschten Welt, es zieht einen schroffen Riss durch das gesamte Leben“.[1] Vielleicht um eine Nuance theologischer und schliesslich biblischer gefärbt, könnte der ganze Passus in einer christlichen Dogmatik positiver Richtung stehen.

Aber nicht bloss die Wertung einzelner Erscheinungen im Leben des neuen Menschen, sondern die Wertung seiner selbst erfolgt da wie dort nach denselben Gesichtspunkten. So kann der Mensch nur als Glied einer neuen Welt etwas sein und hat Anspruch auf den Wert, den ihm die Idee der Humanität zuerkennt.[2] „Nichts gibt dem menschlichen Dasein mehr den Charakter der Grösse als die Religion mit ihrer Erhebung des Menschen in ein absolutes Leben“; „dabei ist diese Grösse als eine verliehene frei von dem Gefühle des Stolzes und der Überhebung, das sich unvermeidlich überall einstellt, wo jene als ein natürlicher Besitz erscheint“.[3] Vergleiche damit die evangelische Forderung der christlichen Demut! Erst die darin liegende Würde kann die Erfüllung der von der modernen Humanität unbegründeter Weise und aussichtslos geforderten Gleichheit und Gleichstellung der Menschen bringen. Denn erst die Religion bringt die „Anerkennung einer Gleichheit mit sich, welche die tatsächlichen Unterschiede geistigen Vermögens nicht sowohl aufhebt als ihnen überlegen bleibt“. Ausser der das Absolute eröffnenden Religion wird „alles Gerede von der Gleichheit dessen „was Menschengesicht trägt“ gegen die gewaltigen Unterschiede der empirischen Wirklichkeit nicht durchdringen“.[4]

Woraus lässt sich aber nun das trotz des göttlichen Prinzips und der göttlichen Gnade anhaltende, beständige Kämpfen und Ringen erklären? Es ist das Böse im Menschen! Die darüber vorgetragenen Ansichten decken sich mit denen des kirchlichen Christentums. „Das Schlechte im Menschen steigert sich zum positiv Bösen, zum Diabolischen. Die burleske Gestalt eines Teufels ist aus unsern Vorstellungen verschwunden, leider aber mit ihr nicht auch das Teuflische aus unserer Natur.“ Dieses Böse aber ist als ein Erzeugnis der Freiheit zu verstehen, sonst liesse sich der Begriff der moralischen Schuld vertreiben, was unmöglich ist.[5] Ja, selbst der Annahme eines Sündenfalles kommt Eucken nahe, wenn er auch, wo er von dessen biblischer Fassung redet,

---

[1]) Wahrh. S. 210 f. [2]) S. 223 f. [3]) S. 234. [4]) S. 225. [5]) S. 272.

die manichäischen Deutungen des in ihm vorliegenden Problems abweist. Denn in dem Werk über die Einheit des Geisteslebens [1]) heisst es: „Der Gedanke wird unabweisbar, dass aus uns unerforschlichen Gründen in einem gewissen Umkreis der Geisteswelt — denn über den Menschen reicht das Problem unzweifelhaft hinaus — ein innerer Zwiespalt, eine Entfernung des Wirkens vom Wesen eingetreten ist, und dass für unser Auge dieser Konflikt im menschlichen Dasein seine Höhe erreicht." [2])

Wenn nun Eucken ferner wegen des menschlichen Unvermögens den Zusammenschluss zu einem religiösen Gemeinwesen fordert, [3]) dieses selbst aber als „die Kirche" vom „Reich Gottes" wohl unterscheidet, so trifft er hier wiederum mit der evangelischen Kirchenlehre völlig zusammen.

So liessen sich noch manche nahe Beziehungen zum kirchlichen Christentum und seiner Lehre nachweisen. [4]) Wir wollen aber selbstverständlich Eucken mit solchem Nachweis und auf Grund solcher Anklänge nicht für ein konservatives kirchliches Christentum reklamieren, denn des Trennenden ist allzuviel. Aber folgendes *Dilemma*, welches auch auf andere religionsphilosophische Darstellungen angewandt werden könnte, legt sich uns sehr nahe: *Entweder hat sich Eucken bei seinen Aufstellungen von den sonst verpönten „Lehren" des Christentums, wie sie sich auch die positive evangelische Dogmatik angeeignet hat, beeinflussen lassen oder er ist durch auf Erfahrung gegründete Spekulation auf dasselbe Resultat geführt worden, welches jene Lehren aus der göttlichen Offenbarung zu schöpfen behaupten.* Wird Eucken erstere Annahme zurückweisen, so stellt sich die zweite als *eine grossartige Apologie des Christentums*, wenigstens in den betreffenden Punkten dar. Zugleich aber eröffnet sie uns — konsequenterweise — die Möglichkeit, dass, wenn das Christentum *in jenen Punkten die Wahrheit* darbietet, es auch *in andern, bestrittenen, zumal nicht übereinstimmend bestrittenen Punkten nicht minder zuverlässig* sei. Gilt diese Schlussfolgerung nicht immer, wenn menschliche Meinungen gegen einander stehen, so schliesst sicherlich der „*Gläubige*" im angegebenen Sinn, weil ihm — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt — die christliche Lehre *mehr ist als menschliche Meinung*.

[1]) S. 465. [2]) S. Kant's Lehre vom radikalen Bösen im Menschen und seine Forderung einer Art Revolution in der Gesinnung, einer Art Wiedergeburt, Neuschöpfung zwecks Änderung des Menschen! [3]) S. 59 d. Arb. [4]) Z. B. bezüglich des Verhältnisses von Religion und Übel in der Welt, oder bezügl. der Schätzung der grossen Persönlichkeiten oder bezügl. der Offenbarung.

d) Gewinn für die Religion.

Die eben dargestellte Verwandtschaft mit dem kirchlichen Christentum trägt indess für die Religion an sich kaum viel aus. Denn wer zu ihren Leugnern gehört, wird sich durch jene Anklänge ebensowenig bekehren lassen, wie durch die Kirchenlehre selbst. Der Gewinn liegt vielmehr auf einer andern Linie. Allerdings ist er geringer, als man erwarten möchte. Denn vieles wird als Gewinn für die Religion angesehen, was doch mit ihr ausserordentlich wenig oder gar nichts zu tun hat. Dies ergibt sich schon aus der Fassung der Religion bei Eucken. Ihm ist das religiöse Problem vornehmlich der „Kampf um die Erhaltung des Geisteslebens bei uns Menschen"[1]) oder anders ausgedrückt: der Religion eigentümlich ist „ihre enge Verknüpfung mit dem allgemeinen Problem der Erhaltung des Geisteslebens;[2]) wem das Auge geöffnet ist, der sieht in der Religion „nur die Zusammenfassung dessen, was das Geistesleben an allen Stellen in sich trägt".[3]) Wenn wir dabei im Auge behalten, dass das „Geistesleben" etwas über den individuellen Menschen weit hinausgehendes, ihn gewissermassen vom individuellen „Ich" loslösendes ist, so folgt daraus, dass in Wirklichkeit für Eucken die Religion nicht um des Individuums willen da ist, sondern im Interesse der Geistigkeit; ein Vorwurf, den er selbst gelegentlich gegen den Intellektualismus erhebt,[4]) während er ihm doch selbst auch verfallen muss. Und das um so mehr, als er sich einmal ausdrücklich dahin ausspricht, dass beide Stufen der Religion „nicht dem Menschen als Menschen dienen, sondern das Geistige an ihm, die Geistigkeit des menschlichen Daseins retten wollen, sie treiben das Bloss-menschliche aus, um für das Echt-menschliche Platz zu gewinnen, sie verlegen den Schwerpunkt des Seins in das Geistesleben".[5]) So verdrängt Eucken den Menschen nicht bloss aus dem Mittelpunkt des Weltbildes — was sich als Folge des veränderten früher anthropozentrischen und geozentrischen Bildes der Wirklichkeit ergibt —, sondern auch aus dem Mittelpunkt der Religion. Es ist wohl des öfteren von der „Rettung der Seele" die Rede, aber diese „Seele" ist nichts weiter als ein Tropfen in dem grossen Meer des Geisteslebens, der — zu seiner Erhaltung — davor bewahrt werden muss, dass er in die Subjektivität des Menschen aufgehe und darum für das Ganze, für die „Lebensfluten der geistigen Welt" verloren werde. In Wirklichkeit handelt es sich also auch hier um die von jeder Subjektivität und Individualität losgelöste Geistigkeit. Nun fällt auch ein ganz anderes Licht auf das, was im vorigen Abschnitt über die Verwandtschaft Eucken'scher Gedanken mit dem kirchlichen

---

[1]) Wahrh. S. 164. [2]) S. 206. [3]) S. 237. [4]) Einh. S. 113. [5]) Wahrh. S. 341.

Christentum gesagt ist. Der elementare Unterschied besteht eben darin, dass bei Eucken das über die Individuen erhabene Geistesleben, hier aber der individuelle Mensch im Mittelpunkte steht.

Und das ist es, was wir vor allem an der Euckenschen Fassung der Religion auszusetzen haben. Mag man immerhin eine anthropozentrische Weltanschauung abweisen — was übrigens der planetarische Charakter unserer Erde durchaus nicht unbedingt erfordert [1] —, eine Religion aber, die nicht anthropozentrisch wäre, ist keine Religion, weil in ihr kein Verhältnis zwischen dem „Ich“ und „Gott“, zwischen „Seele“ und „Gott“ möglich ist. „— — Das ist der Egoismus des Glaubens, der den Gewaltigen droben gerade für seine Seele braucht“ (Richter). Um die „Rettung der Seele“ würde sich der Mensch herzlich wenig kümmern, wenn von der Rettung nicht das Individuelle an ihm betroffen würde. Oder soll dieses Interesse und das damit verbundene Gefühl für die „Rettung der individuellen Seele“ nichts weiter als Egoismus sein? Das ist kaum denkbar, denn sonst würden die im allgemeinen sehr zum Egoismus neigenden Menschen gerade von diesem „Egoismus“ nicht frei sein. Dies lässt sich aber von wirklichen Egoisten kaum behaupten. Und dann handelt es sich dabei doch um unsichtbare Güter der Zukunft, um die „gewisse Zuversicht des, das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet“. Der auf solche Dinge gehende Egoismus ist es seinem ganzen Wesen nach nicht mehr, sondern der edelste Altruismus, welcher mit der „Rettung der eignen Seele“ auch die aller andern erhofft und ersehnt.

Wir müssen deshalb bei Eucken für den Begriff der „Religion“ den des „Idealismus“ einsetzen. Sicherlich gilt dies, soweit von einer „universalen Religion“ die Rede ist. Was dieser in Bezug auf Durchdringung des Lebens gut geschrieben wird, [2] ist in Wirklichkeit auf den Idealismus zurückzuführen. Eucken selbst gibt ja im Zusammenhang ähnlicher Gedankenreihen, wie sie in den Kapiteln über die „universale Religion“ entwickelt sind, wiederholt die Parole aus: „Zurück zum Idealismus“! Vom Idealismus aber, welcher höchstens ein „Gott suchen“ sein kann, zur wirklichen Religion, welche ein „Gott haben“ ist (Kaftan), gibt es keine Brücke. Wenn Eucken dennoch meint, auf der Brücke der Philosophie hinüberzugelangen, so ist dies Täuschung. Wo er den überweltlichen Charakter des Geisteslebens betrachtend die „Wendung zur Religion“ unternimmt, da wagt er den Jakobischen Salto mortale der Vernunft und macht sich einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig.

So können wir nun, die religiöse Deutung des Idealismus

---

[1]) Siehe A. R. Wallace: Des Menschen Stellung im Weltall. [2]) Wahrh. S. 213—231.

zunächst beiseite lassend, an die Würdigung dieses Idealismus selbst herantreten.

Es ist bekannt, dass der mit Leibniz einsetzende deutsche Idealismus in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts besonders infolge der politischen Umwälzungen und des Aufblühens der exakten Naturwissenschaften in seiner Entwicklung unterbrochen wurde. Ja, es schien, als ob er endgültig begraben wäre. Der Mensch hatte in der ihn umgebenden Natur soviel des Neuen, Rätselhaften, Staunenswerten entdeckt, dass es ihn gar nicht mehr gelüstete, darüber hinaus nach noch grösserem Reichtum zu suchen. Dazu kam, dass eine materialistische Deutung das Hinausgehen über die Natur als unmöglich und auch als überflüssig dartat, da der ganze Daseinskreis, auch Geist und Denken, aus dem Stoff und den mit ihm verbundenen Kräften seine Erklärung finde. Dennoch, als die Wogen der Begeisterung sich zu glätten begannen und die Wissenschaft sich wieder mehr auf sich selbst besann, da fand man, dass es ein Irrtum sei, die letzten Fragen schon als gelöst zu betrachten. Die bisherige Darstellung hat es zur Genüge erkennen lassen, wieviel des Unerklärten jene Deutung noch übrig lässt. So erhob sich die Philosophie, welche zurückgedrängt war, wieder mehr und mehr; der deutsche Idealismus begann sich wieder zu regen, jetzt aber bereichert durch die Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit, und durch den Ertrag der empirischen Naturwissenschaften. Deutlich vernehmen wir seinen Flügelschlag in den Werken unseres Philosophen. Es lässt sich nicht verkennen, dass er von der idealistischen Schule herkommt; wir finden bei ihm den Niederschlag ihrer Hauptideen wieder. Es handelt sich, wie dort, um die Versöhnung zweier entgegengesetzter Daseinsformen. Denn die substanzielle und die existente Seite scheinen einander unversöhnlich gegenüberzustehen. Aber wie jene Schule die Versöhnung der Gegensätze in einer höhern Einheit findet, so tendiert auch hier alles zur höheren Einheit im absoluten Geistesleben. Die Frage, wie denn die vorauszusetzende ursprüngliche Einheit zur Entzweiung fortgeschritten sei, wird als unlösbar nicht beantwortet, ja kaum gestellt, aber das wird betont, dass sie wieder das Ziel aller Entwicklung sein müsse, welches allerdings nicht, wie bei Hegel, in der Gegenwart vollendet vorliege, sondern stets neu erstrebt und neu gewonnen werden müsse. Damit sehen wir uns an die Identitäts-Philosophie erinnert, welche übrigens auch dem Euckenschen Begriff des Schaffens mit seinem Einswerden von Subjekt und Objekt zu grunde liegt. Das Ziel der höheren Einheit aber wird erreicht durch einen eigentümlichen Lebensprozess, der sich wie dort in dialektischer Form und mit dialektischer Notwendigkeit fortbewegen muss, wenn nicht alle Hoffnung aufgegeben

werden soll. Es liesse sich hier das Schema der Thesis, Antithesis und Synthesis wieder finden. Bei der Unterscheidung einer funktionellen und pragmatischen Seite des Geschehens liesse sich sogar an die spontane fichtesche Entgegensetzung eines „Nicht-Ich“ denken. Denn die mit der pragmatischen Seite gemeinte „Setzung und Entfaltung eines Sachverhaltes mit eigentümlichem Sinn und eigenen Ordnungen“ setzt nicht notwendig etwas von aussen Gegebenes voraus!

Für Schelling ist die Natur die Stufenleiter, auf der der Geist zu sich selbst emporsteigt; und auch der Hegelsche „Begriff“ ist an sich inhaltlos; er muss sich objektivieren, um sich einen Inhalt zu geben. Ebenso ist die Euckensche „Substanz“ an sich nicht etwas festes, unentwegt beharrendes, sie bedarf der existenten Seite, um sich zu entfalten und weiter zu bilden. Sie bereichert sich gleichsam durch die Existenz und an der Existenz.

Der ganze Entwickelungsprozess aber ist, wie bei Fichte, ethisch bestimmt. Wie das „Ich“ als Idee, in welches die Wissenschaftslehre ausklingt, das Ziel sittlichen Strebens bildet, so die absolute (=substanzielle) Geistigkeit bei Eucken. Bei dieser Absolutheit aber welche hier wie dort identisch ist mit der Gottheit, muss die Individualität — cf. idealistische Schule! — untergehen.

Die Lehre Euckens räumt indess der existenten Seite des Daseins eine viel grössere Selbständigkeit ein und gesteht ihr einen viel weiter reichenden Einfluss zu als jene Schule, womit sie den empirischen Naturwissenschaften ihren Tribut bezahlt. In diesem Umstand sehen wir einen bedeutenden Fortschritt über den früheren Idealismus. Denn die Ergebnisse der Naturwissenschaft sind so unabweisbar, dass sie sich nicht als nebensächlich betrachten lassen. Die Philosophie muss sich mit diesen dem Idealismus feindlichen Ergebnissen auseinandersetzen, ohne sie mit Hilfe logischer Operationen als Schein darzustellen oder zu ignorieren. Vor allem aber spornen sie den Philosophen bei seinen Reflexionen und Kombinationen zu viel grösserer Vorsicht an. Er hat bei der Ergründung substanzieller Wahrheiten immer wieder nach der Verifikation durch die Erfahrung auszuschauen, nicht zwar, als ob „die Erfahrung den Geist verifizieren müsste, sondern der Geist verifiziert sich mit Hilfe der Erfahrung“.[1])

So wagt also, wie wir bei Eucken sehen, der Idealismus den Ikarusflug nicht mehr, wie ehedem, sondern wie Antäus mit der Erde, so bleibt er vorsichtig in Kontakt mit der Erfahrung und schöpft

---

[1]) Einh. S. 452, 498.

stets neue Kraft daraus. Und es ist gut so; denn er würde dem materialistischen Herkules unrettbar erliegen — exempla docent! —, wollte er jenen Kontakt aufgeben und sich in die Regionen freischwebender Phantasie verlieren.

Allerdings ist dann in dem neuen System ein ausgeprägter Dualismus unvermeidlich. Eucken stösst sich nicht daran, wohl in der Erkenntnis, dass es der Philosophie nicht gelingen kann, ihn aus der Welt zu schaffen. Denn, ist es vergeblich gewesen, den Geist aus dem Stoff zu erklären, so lässt sich umgekehrt auch der Stoff niemals restlos aus dem Geist erklären. Doch wird dieser Dualismus dem metaphysischen Bedürfnis des Menschen auf die Dauer nicht genügen; er strebt nach einer monistischen Erkenntnis des Weltganzen. Wir sind nun der Meinung, dass dieses Streben mit der religiösen Anlage des Menschen zusammenhängt, und dass es — hier glauben wir mit Eucken übereinzustimmen! — niemals in der Philosophie, sondern erst im Fortgang von der Philosophie zur Religion, also vom Wissen zum Glauben, Befriedigung finden wird.

Und eben weil wir den Monismus für eine Sache der Religion halten, irritiert uns der dualistische Rahmen, in welchen Eucken seinen Idealismus einspannt, nicht. Dagegen können wir ihm aus andern Gründen nicht ohne allen Widerspruch beistimmen. Vor allem stellt er zum grossen Teil, wie jeder Idealismus, reine Metaphysik dar. So, wenn, um zum Begriff „Gott" aufzusteigen, nachgewiesen wird, dass der Anspruch des „Geistigen" auf das Absolute geht oder wenn die Macht des Geisteslebens nicht nur „gegenüber der Welt, sondern auch an der Welt"[1]) deduziert wird. Dies und anderes sind rein spekulative Gedanken, welche sich, wie jede Spekulation, durchaus nicht jedem widerspruchslos aufdrängen. So scheint uns eine Fundamentalsache, das Verhältnis zwischen S u b s t a n z u n d E x i s t e n z nicht völlig klar zu sein. Beide scheiden sich im Leben, streben aber die Einheit an. Hiemit wird ein Entwicklungsprozess in Fluss gebracht, durch den sich die Substanz erst vervollkommnen kann. Sie ist also, um vollkommen zu werden, auf die „existente Seite des Lebens" angewiesen. Schon daraus erhellt, dass der letzteren eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Substanz zuzuschreiben sei. Noch mehr aber tritt dies in der Forderung zu Tage, dass sich das Leben, um weiter zu kommen, zum Problem werden müsse; sonst wäre dem Lebensprozess eine frische Gegenwart und eine fortlaufende Spannung versagt. Der Anstoss hiezu kann aber nur von der Einwirkung der „Existenz" kommen[2]). Demnach ist diese nicht bloss

[1]) Wahrh. S. 177 f. [2]) S. 148 f.

unmittelbarer Ausdruck des absoluten Seins, sondern vielmehr; es muss in ihr gegenüber der Substanz etwas Selbständiges, sogar Widerstrebendes enthalten sein. Wird aber durch diese Abhängigkeit der Substanz von der existenten Seite die Selbständigkeit des Geisteslebens nicht wieder sehr in Frage gestellt und illusorisch gemacht? Die „Substanz" soll doch absolut sein![1]) Ja, wenn wir lesen, dass das Geistesleben der Natur nicht irgendwie, sondern schlechthin überlegen sei, dass es sich nicht als den „Herrn der Natur" fühlen könne, ohne den Glauben, die tiefste Wurzel auch der Natur zu bilden",[2]) so sehen wir darin einen Versuch, den oben konstatierten sonst durchgängigen Dualismus von Geist und Materie auf Grund der „Absolutheit der Substanz" zu überwinden, indem auch das Dasein der existenten Seite durch eine irgendwie geartete Schöpfung auf die Substanz zurückgeführt wird. Allein abgesehen davon, dass sich dann die Forderung der Absolutheit nicht aufrecht erhalten lässt, jedenfalls eignet sich eine dergestalt auf die existente Seite angewiesene Substanz keineswegs dazu, zur „Gottheit" erhoben zu werden, wie es tatsächlich geschieht. Da wäre doch schliesslich die rein pantheistische Auffassung konsequenter, welche die Gottheit völlig in die existente Seite aufgehen lässt.

Analog dem Verhältnis zwischen Substanz und Existenz wird nun auch das zwischen universaler und charakteristischer Religion beurteilt. Universale und charakteristische Religion sind auf einander gegenseitig angewiesen; die universale muss sich durch den Zusammenhang mit der charakteristischen vor der Auflösung in vage Stimmung bewahren; die charakteristische hinwiederum muss an der universalen ihr Korrektiv haben.[3]) Trotzdem aber wird für Menschen, die vornehmlich unter dem Eindruck der Grösse des Geisteslebens und des eigenen Vermögens stehen, eine Ausnahme statuiert; für sie soll die Auflage der charakteristischen Religion nur Druck und Unwahrheit erzeugen; ihnen genüge „universale Religion".[4]) Doch wenn wir vorläufig auch von der Frage absehen, welche von beiden Stufen für den Menschen das Primäre sein muss, so ist doch gegen die letzte Behauptung zu sagen, dass es, wenn Religion nicht ein freischwebendes, unbestimmtes Gefühl sein soll, bei blosser absoluter Religion auch nicht ausnahmsweise bleiben kann. Denn, sobald sich der Mensch dieses Gefühls besinnt, und sich Rechenschaft darüber abgeben will, und wären es auch Männer, wie Plato, Goethe, Schiller und andere, so muss das Resultat des Nachdenkens sich zu einer charakteristischen Form gestalten; und dann haben wir auch bei diesen

---

[1]) Wahrh. S, 172 ff. [2]) S. 179. [3]) S. 343. [4]) S. 370.

Männern eine charakteristische Religion vor uns, die durchaus nicht mit einer der bestehenden übereinzustimmen braucht, um dennoch etwas anderes als „universale Religion“ zu sein.

In Wirklichkeit aber sind wir der Ansicht, dass, wenn auch metaphysisch die universale Religion das Primäre ist, dennoch psychologisch und historisch die charakteristische vorausgehen muss. Die Frage, wie die ersten religiösen Erscheinungen geworden sind, braucht uns dabei nicht irre zu machen, weil wir von diesen Anfängen überhaupt nichts wissen. Aber das lehrt uns nicht bloss das religiöse Leben der Gegenwart, sondern auch die ganze Religionsgeschichte, dass Begriffe wie „Geistesreligion“, „universale Religion“, „Kern der Religion“, „Wesen der Religion“ immer nur durch Abstraktion von den positiven, also charakteristischen Religionen gewonnen worden sind. Wenigstens wäre dieser Nachweis im einzelnen nicht schwer zu erbringen für den flachsten Deismus sowohl wie für die geistreichste religionsphilosophische Darstellung. Hier befinden wir uns also im Gegensatz zu Eucken, der behauptet, dass im natürlichen Lauf der Dinge für den Menschen die charakteristische Religion das Spätere, erst durch Lebensarbeit vermittelte sei. [1]) Vielmehr meinen wir, dass an den Menschen zunächst das herantreten muss, was „charakteristische Religion“ heisst; und erst im Lauf der Weiterentwicklung kann auf Grund der religiösen Anlage die Verinnerlichung des Gegebenen eintreten, mit der der Mensch von Stufe zu Stufe emporsteigt.

Dann darf man aber die „charakteristische Religion“ dem Jugendunterricht nicht vorenthalten, wie es uns empfohlen wird! [2]) Dies könnte ein sehr gewagtes Experiment sein. Denn nach den Voraussetzungen müsste sich ja, bis die Jugend für die charakteristische Religion reif würde, die universale schon längst verflüchtigt und ins vage verloren haben, weil sie sich doch ohne charakteristische nicht halten kann. Und wer bürgt dafür, dass damit nicht zugleich auch das „Echt geistige“ und überhaupt alles „Religiöse“, welches gerade beim Kinde einen besonders empfänglichen Boden vorfindet, mehr und mehr schwinde? Es ist vielmehr alles zu versuchen, schon die Jugend nicht durch allerlei unbestimmte religiöse Andeutungen, sondern durch einen zweckentsprechend und pädagogisch erteilten Unterricht in der „charakteristisch“ gestalteten Religion jenem Ziele näher zu führen. Nur so lässt sich „Religion“ oder — wie Eucken auch sagt — „Geistesleben“ erhalten. Dies und die im Folgenden aufgerollten Probleme im Einzelnen näher nachzuweisen, wäre Aufgabe einer umfangreichen Arbeit.

---

[1]) Wahrh. S. 370. [2]) S. 370.

Hand in Hand mit der Forderung, im Jugendunterricht die Religion mehr und mehr auszuschalten, geht die andere, von der Bindung durch ein Bekenntnis zu befreien. Doch, so allgemein gefasst, richtet sich diese Forderung gegen die eigenen Prinzipien Euckens. Denn er streicht durchaus nicht jegliche Bindung; er kann es um der von ihm verurteilten Konsequenzen willen nicht, Nur rückt er die Grenzen weiter hinaus. Wohl wird eine freie Stellung gewährt, aber — nur innerhalb des Ganzen. Hier werden also Grenzen gezogen durch das Ganze. Wo aber sind diese Grenzen, wer ist Richter darüber? Eine Religionsgemeinschaft, welche, von ihren Prinzipien ausgehend, die Grenzen enger, aber auch durchaus nicht willkürlich, zieht, sieht eben dann innerhalb dieser das Ganze. Mögen wir auch ihre dabei massgebenden Gründe nicht für stichhaltig ansehen, so steht zuletzt eben doch nur Meinung gegen Meinung. Und sollten dann andrerseits Freigeister nicht mit dem gleichen vermeintlichen Recht alle Schranken niederwerfen und den Weg bis zur völligen Auflösung gehen dürfen?

Es sei genug an diesen Hauptpunkten gezeigt zu haben, dass Euckens Darlegungen, wie alle „Entwicklung der Geisteswelt“ nur durch die „unentbehrliche Arbeit der Reflexion“ möglich waren; dass sie ein „Durchlaufen verschiedener Möglichkeiten ein voraneilendes Kombinieren“ notwendig machten; dass ferner auch hier „jene Reflexion und reflektierende Kombination grosse Unsicherheit in die Arbeit bringen muss“, dass „alle Zufälligkeiten und Irrungen der menschlichen Lage mit einfliessen“, dass also das Ergebnis „problematisch“ bleibt und der Verifikation mit Hilfe der Erfahrung bedarf.[1]) Der von Eucken eingeschlagene Weg wird also zur Erhaltung der Religion nicht ausreichen.

Haben wir demnach gar nichts für die Religion gewonnen? O doch! Es ist nicht vieles zwar; aber es ist genug, ja es ist alles, was die Philolosophie überhaupt für die Religion zu leisten vermag. Zwar was die charakteristische Religion betrifft, so braucht man kein Skeptiker zu sein, um ihre Wirkung auf andere der eines subjektiven Glaubensbekenntnisses gleichzusetzen; sie wird nur den überzeugen, der von vornherein auf dem gleichen Standpunkt steht. Aber was „universale Religion“ genannt wird, bringt einen nicht zu unterschätzenden Gewinn, indem es die Selbständigkeit des Geisteslebens nachweist und so der Religion auf ihrem Zug in die Herzen der Menschen sonst unübersteigliche Hindernisse aus dem Weg räumt. Sie bringt den Kampf gegen

---

[1]) Einh. S. 452; S. 498.

Materialismus und Naturalismus (auch Intellektualismus), die Todfeinde aller Religion, dem Sieg um ein bedeutendes Stück näher. Mit dieser propädeutischen Arbeit ist Eucken ein Herold geworden für die Religion; und wer sich schwer von den Banden des Materialismus loszumachen vermochte, der wird dem mutigen und scharfsinnigen [1]) Jenenser Wegbereiter für die Religion dankbar sein. Die Schwelle der Religion selbst freilich vermag auch die Philosophie Euckens nicht zu überschreiten; dazu bedürfen wir eines anderen Führers. Es gilt von ihr, was er selbst über die Gottesbeweise sagt, dass sie es zur unentbehrlichen Grundlage für die Religion bringen, niemals zur Religion selbst. [2]) Ja, sie ist eigentlich nichts anderes, als ein gross angelegter, scharfsinniger Gottesbeweis.

---

[1]) Mutig und mannhaft ist z. B. sein Auftreten gegen den „Zeitgeist" und gegen das Abmessen nach den Forderungen der Zeit, Grundb. S. 130 und 146; gegen den Subjektivismus, Grundb. S. 19 f.; gegen die sogenannte „öffentliche Meinung", Grundb. S. 199; u. a. [2]) Wahrh. S. 60.

IV. Schluss.

Überschauen wir die Arbeit Euckens noch einmal im Ganzen, so drängen sich uns folgende Räsonnements auf.

Zunächst erinnern wir uns, dass er kein System der Religionsphilosophie schreiben wollte. Dazu sei die Lage der Gegenwart viel zu verworren und die Stellung der Religion in ihr viel zu unsicher. Er geht also von der richtigen Voraussetzung aus, dass ein kluger Baumeister, ehe er einen stolzen Bau aufführt, erst ein hinreichendes Fundament herstellen muss. Indess, wir sind der Ansicht, dass man noch einen Schritt weiter gehen und auch den naturgegebenen Grund untersuchen muss, den umzuändern nicht in unserer Macht steht, aber nach dessen Beschaffenheit die Art des Baues sich richten muss. Mit andern Worten: der religionsphilosophischen Arbeit muss eine religionspsychologische vorausgehen, nicht zwar, als ob in der Psychologie die Wurzel der Religion läge — dies haben wir schon S. 9 ff. zurückgewiesen —, sondern die Psychologie muss die formalen Bedingungen aufsuchen, unter denen allein die Religion bestehen kann. Denn die Erfahrung lehrt, dass es nicht bloss auf die materialen religiösen Bestimmungen ankommt. Es kann z. B. auf Grund von Glaubenssätzen, die nach unserer Meinung irrtümlich sind, wahres religiöses Leben erwachsen, wie sich andrerseits bei vielen Menschen trotz einer „gereinigten" von allen menschlichen Zutaten möglichst losgelösten Religion kein wirklich religiöses Leben zeigt.

Es muss also bei der Frage, wie sich die Religion erhalten lässt, noch ein anderer Faktor in Betracht gezogen werden, der auf Seiten des Menschen und seiner religiös gestimmten Psyche liegt. Diesen Faktor — wir wollen ihn den formalen nennen — herauszuheben, ist Aufgabe der Religionspsychologie. Ihre Ergebnisse ausser Berechnung zu lassen, wäre ein grosser Fehler, da sie die logischen Deduktionen, so korrekt sie an sich sein mögen, ganz bedeutend modifizieren müssen. Somit wird die Religionspsychologie, die soziale sowohl, als die individuelle, ein integrierender, ja grundlegender Bestandteil der Religionsphilosophie sein müssen. Und wenn wir uns nicht täuschen, geht der Zug der Zeit dahin, jener Forderung zu genügen.

Einmal streift auch Eucken das damit gegebene Problem, ohne es aber als solches zu bezeichnen. Denn, wenn er gelegentlich darauf hinweist, dass, wo die Formen der Religion erschüttert wurden, die Erschütterurg sich leicht auch auf das Wesen selbst, auf die Substanz erstreckte, dass, wo in der Religion die Göttlichkeit einer peripherischen Behauptung ins Wanken gerate, sofort die Frage sich erhebe, ob nun nicht auch allem Übrigen, auch den zentralen Behauptungen die Göttlichkeit abgesprochen sei, — „— ist einmal die Möglichkeit eröffnet, dass menschlich ist, was göttlich schien, so ist keine Grenze ersichtlich, die solcher Auflösung Halt gebietet, vielmehr schreitet die Verneinung weiter und weiter bis zur äussersten Konsequenz, bis zur Behauptung alle positive Religion sei ein blosses Machwerk des Menschen, eine leere und verderbliche Illusion“[1]) — so beschreibt er damit ein psychologisches Phänomen, dessen Tragweite sein eigenes System nicht unberührt lässt. Denn glaubt Eucken der angedeuteten Gefahr dadurch aus dem Weg zu gehen, dass er das „Zeitliche“ ausmerzt und das „Ewige“ heraushebt, so ist das Selbsttäuschung. Wird doch, was das „Ewige“ sein soll, unter der Hand wieder mit viel „Zeitlichem“ vermengt, sowie es mit Hilfe der logischen Denkformen und durch das Instrument der Sprache zur Darstellung kommt. Es kann nur in Formen dargestellt werden, welche stets „zeitliches“ Gepräge haben. Das „Ewige“ darin zu finden und zu sehen, ist erst eine Aufgabe für unser religiöses Fühlen und Empfinden. Also müsste wohl auch bei Euckens System der Fall eintreten, dass „Behauptungen ins Wanken geraten, die als peripherisch angesehen werden und die dann zugleich das Substanzielle mit hineinziehen“.

Ja wir müssen überhaupt ganz allgemein zugestehen, dass diese Gefahr wirklich bei jeder Religion und bei jedem religiösen System vorhanden ist, weil keine ohne einen „menschlichen Faktor“, ohne eine „zeitliche“ Seite mitteilbar, ja nicht einmal denkbar ist. Dann drängt sich aber sofort die Zweifelsfrage auf, ob es zur Erhaltung der Religion der richtige Weg ist, bei den peripherischen Bestimmungen zu beginnen und das „Zeitliche“ überall ausscheidend zum „Ewigen“ vorzudringen, oder, mit einer andern beliebten Bezeichnung, die „Schale“ abzuheben, um den allein wertvollen „Kern“ bloszulegen. Wir sahen eben, dass die Erschütterung des Peripherischen oder die Entfernung der Schale bis hinein in das Substanzielle oder den Kern reicht. Mit dem Peripherischen oder der Schale fällt oft auch das Substanzielle oder der Kern. So gelangen wir schliesslich zu folgenden drei Hauptergebnissen:

---

[1]) Wahrh. S. 311.

1) Lässt sich niemals das „Ewige“ rein für sich festhalten, ist immer etwas „Zeitliches“ hierzu notwendig und bleibt es Aufgabe des Fühlens und Empfindens, das „Ewige“ im „Zeitlichen“ zu sehen und zu ergreifen, dann muss es für die philosophische Ansicht — nicht für die theologische! — zunächst weniger wichtig sein, ob das „Ewige“ in dieser oder jener, in der „gereinigten“ oder in der bisherigen kirchlichen Form nahe gebracht wird; und als Aufgabe erscheint hier, für die rechte innere Verarbeitung des „Gegebenen“ zu sorgen, dass es zum „ewigen Besitz“ werde.

2) Fällt mit dem Peripherischen oft das Zentrale, das Substanzielle hin, dann ist jenes oder die „Schale“ nicht so gleichgültig, wie man uns in neuester Zeit glauben machen möchte. Die irgendwie geformte „Schale“ ist dann absolut nötig zur Erhaltung des Kernes. Dies ist die Wahrheit des Eucken'schen Wortes: „Die Substanz ist auf die Existenz angewiesen“. Und bei Verfolgung dieses Gedankens möchte man sich fast zu der Ansicht gedrängt sehen, dass des Philosophen Aufgabe eher die viel verpönte „Deutung“ sonst unbegreiflicher religiöser Aussagen sei, als ihre Negation und Widerlegung um jeden Preis.

Ist endlich 3) der „Kern“ auf die „Schale“ angewiesen, dann darf man die letztere nicht leichthin zertrümmern, auch wenn man ihre Unzulänglichkeit erkannt hat, sondern man wird stets die nicht beabsichtigten oben angedeuteten Folgeerscheinungen im Auge behalten müssen. Mit andern Worten: Wer das religiöse Leben in den Volksmassen erhalten will, der darf wo er von der Verbesserungsbedürftigkeit der äusseren Formen überzeugt ist, doch keine Radikalkur anwenden, sondern er wird den richtigen Ton und Takt für die Würdigung und Kritik der materiellen religiösen Grundlagen finden müssen; er wird darüber zur Klarheit kommen, dass hier mehr denn sonst vorsichtige Abwägung aller irgendwie einschlägigen Phänomene, ja sogar ein gewisses Mass ängstlicher Zurückhaltung am Platze ist, stets dessen eingedenk, dass es sich dabei um das höchste und beste aller Güter eines Volkes handelt, dass er selbst aber, die grössten Geister nicht ausgenommen, — weil auf das diskursive Denken angewiesen — ein irrtumsfähiger Mensch ist.

Diese Schlussfolgerungen im einzelnen nachzuweisen und näher zu begründen wäre Aufgabe einer besonderen sebständigen Arbeit. Sie setzt gründliche Vorarbeiten voraus; ein eingehendes Studium der Geschichte aller Religionen, welche — z. B. die Entwicklung des Buddhismus! — die Wahrheit jener Folgerungen nach allen Seiten hin zu erhärten im stande ist; sodann ein nicht min-

der eingehendes Studium der Religionspsychologie, wozu vornehmlich die im praktischen Amt stehenden Geistlichen ihre Erfahrungen in unbeschränktem Masse zur Verfügung zu stellen hätten. Dann erst ist die Möglichkeit einer Religionsphilosophie gegeben, in welcher die praktischen religiösen Bedürfnisse einen nahezu adäquaten theoretischen Ausdruck finden.

Hier zeigt sich eine Aufgabe, des Schweisses der Edlen wert.



Lebenslauf.

Heinrich Walter, Sohn des Ökonomen Daniel Walter und dessen Ehefrau Maria geb. Wurth, protestantischer Konfession, bayerischer Staatsangehörigkeit, wurde am 2. Februar 1871 zu Oberndorf, Gemeinde Feldkirchen bei München, geboren. Nachdem er die 7 Klassen der Volksschule in Feldkirchen besucht hatte, wurde er von dem damaligen ständigen Vikar in Feldkirchen, nunmehr kgl. Pfarrer in München-Haidhausen, Gg. Glungler, dem er zu grossem Danke verpflichtet ist, in etwa 11 Monaten privatim für den Eintritt in die 4. Lateinklasse in Weissenburg i. B. vorbereitet. Er besuchte dort auch vom Herbste 1885 an die 4. und 5. Lateinklasse und bezog sodann im September 1887 das St. Anna Gymnasium in Augsburg, wo auf ihn besonders der leider allzufrüh verstorbene Professor Metzger den nachhaltigsten Eindruck ausübte. Seit dem Herbst 1891 studierte er in Erlangen Theologie. Im 4. Semester besuchte er die Universität Berlin, wo ihn die moderne Theologie zwar anzog, aber wegen ihrer allzu subjektivistischen Grundlagen nicht gewinnen und festhalten konnte. Das 5. und 6. Semester brachte er an der Universität Leipzig zu, um das Studium mit den beiden letzten Semestern in Erlangen 1895 zu beschliessen. Hierauf bestand er in Ansbach die theologische Aufnahmsprüfung und, nachdem er als Vikar, Verweser und Hilfsgeistlicher Verwendung im Dienst der bayerischen Landeskirche gefunden hatte, 5 Jahre darnach 1900 die theologische Anstellungsprüfung. Am 23. August des gleichen Jahres verehelichte er sich mit der Lehrerstochter Wilhelmine, geb. Jäger, aus Nürnberg. Mit dem 1. März 1903 wurde er zum Hausgeistlichen am Heilig-Geist-Spital in Nürnberg ernannt. 1906 wurde ihm der Titel: „kgl. Pfarrer" verliehen.

Die vorliegende Arbeit ist die Frucht der spärlichen Musestunden, welche ihm an der infolge besonderer Umstände sehr arbeitsreichen Stelle verblieben.



Walter, Heinrich.

Eine neue Begründung der Religion.

315855.

315855